



Нов български университет
Годишник на Департамент “История”
Том VII, 2012 г.

New Bulgarian University
History Department
Yearbook. Vol. 7 (2012)

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е
C O N T E N T S

НАУЧНИ ПРОБЛЕМИ
SCHOLARLY PROBLEMS

Религии и религиозни политики: минало и настояще
Religions and Religious Policies

Иван Драгов. Свети Гелерт и приемане на християнството в Унгарското кралство 4
Ivan Dragov. Saint Gellert and the Conversion of the Kingdom of Hungary to Christianity

Румен Генев. “Религията може да бъде насочвана само от разума и убеждението”: религиозната свобода и отделянето на църквата от държавата в ранната американска история 18
Roumen Genov. “Religion can be directed only by reason and conviction”: Religious freedom and separation of the church and state in early american history

Eleonora Naxidou. Bulgarian Reflections on Religion and Clergy in the Age of Modernity: The Case of Ivan Seliminski. 36

Живко Лефтеров. Предложението на спорните македонски епархии да бъдат приети от Англиканската църква в религиозно общение през 1874 г. 49
Zhivko Lefterov. The Proposition of the Contested Macedonian Dioceses to Come into Communion with the Anglican Church in 1874

Пламен С. Цветков. Държава и църква при комунизма, националсоциализма и фашизма (някои аспекти на проблема) 59
Plamen S. Tzvetkov. Church and State under Communism, National Socialism and Fascism (Certain Aspects of the Problem)

Ангел Пилев. Ролята на църквата за спасяването на българските евреи Angel Pilev. The Role of the Church in Saving the Bulgarian Jews	73
Веселин Методиев. Държава и църква в последното десетилетие на XX век през светлината на един документ Veselin Metodiev. State and Church in the Last Decade of the 20 th Century in the Light of a Document	82
Yorgos Christidis. Religion and Politics in the Balkans: the case of Mufti Muammer Zukorlic in Sandzak (Serbia)	95
Нонка Богомилова. Онтологичният примат на държавата над религията в съвременна Европа Nonka Bogomilova. The Ontological Primacy of the State over the Religion in Contemporary Europe	107
Христо Гъшев. Религиозните морални ценности в глобалното общество Hristo Gyoshev. The Moral Values of Religion in the Global Society	121

ДОКТОРАНТСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ **DOCTORAL STUDENTS' RESEARCH**

Мартин Табаков. Реабилитацията на религията в съвременната вътрешна турска политика Martin Tabakov. Rehabilitation of Religion in Contemporary Turkish Politics	137
Константина Митева. Ромската евангелска общност в България Konstantina Miteva. The Roma Evangelical Community in Bulgaria	158

ПЪРВА ПУБЛИКАЦИЯ **FIRST PUBLICATIONS**

Кирил Илиев. За разпространението на радикален ислям в България (опит за анализ) Kiril Iliev. The Propagation of Radical Islam in Bulgaria (An Attempt of Analysis)	182
--	-----

НАУЧНИ ПРОЯВИ И СЪБИТИЯ **SCHOLARLY ACTIVITIES AND EVENTS**

Национална конференция с международно участие "Религии и религиозни политики - минало и настояще". НБУ, 11-12 май 2012 г. International Conference "Religions and Religious Policies: Past and Present", May 11-12, 2012	206
Национална конференция „Историята като наука, образование и професия“. Созопол, 24-27 септември 2012 г. National Conference "History as Science, Education and Profession", Sozopol, September 24-27, 2012	208
Кръгла маса с изложба „Балканските войни – хора и съдби“. НБУ, 18 декември 2012 г. Round Table "The Balkan Wars: People and Destiny"	209

Годишник на департамент „История“. Т. IV (2009). С., 2012
History Department Yearbook. Vol. 4 (2009). Sofia, 2012

Генов, Румен. Американската революция: Войната за независимост и създаването на федералната република. С., 2012 214
Genov, Roumen. The American Revolution: The War of Independence and the Creation of the Federal Republic. Sofia, 2012.

Стоянов, Лъчезар. Нация, държава и институции. Студии и статии. С., 2012 218
Stoianov, Lutchezar. Nation, State and Institutions. Studies and Articles. Sofia, 2012.

АВТОРИТЕ 219
THE AUTHORS

Свети Гелерт и приемане на християнството в Унгарското кралство

Иван Драгов

Свети Гелерт се ражда във Венеция някъде през пролетта на 980 година под името Джерардо Сагрето или Джорджио Сагрето в семейство от благороднически род, имащо близки връзки с най-изявените фамилии на града. Още като 5 годишен се разболява тежко и неговите родители, тревожейки се за живота му решават да поверят най-ценното си на грижите на бога, като отвеждат детето в бенедиктинския манастир „Свети Георги”. Под внимателните грижи на монасите в манастира малкият Джорджио постепенно се излекува и укрепва здравословно, след което започва и активното му обучение. Прекарвайки детските си години сред ритмичния живот на обителта момчето получава изключително добро за времето си образование, което обхваща всичките седем дисциплини. Младежът придобива задълбочени познания по богословие, литература и езикознание, като постепенно израства до един от най-добрите млади възпитаници на манастира. Според естествените за епохата способности за обучение преписването на книги заема важна част, което се отдава с лекота на Джорджио, а интересът му към литературата нараства неимоверно. Така започва да се занимава със изучаване на свещените книги, в резултат на което в последствие е обладан от желанието лично да прочете писанията на свети Йероним, намиращи се във Витлеемския манастир.¹

На двадесет и пет годишна възраст приема монашество и става приор на манастира, възприемайки името Гелерт в почит към баща му, загинал в битка срещу мюсюлманите. По предложение на абата на манастира Вилмос младият свещеник е изпратен на обучение в Болония, където да се занимава с по-висшите степени на познанието. Там Гелерт прекарва седем години,

¹ Karácsony János. Szent Gellért. 14-18

през които изучава главно право, но непрекъснато се занимава и с геометрия, астрономия и други дисциплини. Той умело се възползва от възможността, усвоява предметите с завидно усърдие и дори през свободното си време проявява интерес към други различни занимания, примерно философия. През 1012 г. умира абатът на Бенедиктинския манастир и Гелерт се завръща, където е поставен на негово място като пръв управител на обителта. Длъжността обаче не му допада особено и само три години по-късно той се отказва от ръководенето на манастира, възнамерявайки да осъществи старото си желание, а именно да се отправи към светите земи.²

През февруари 1015 година Гелерт потегля на своето пътешествие, което ще се превърне в негова житейски път, макар и променил своята посока. Потеглят на изток от пристанището на Зара в продължение на няколко дни се придвижват, плавайки близо до бреговете. Скоро обаче природните сили и, може би божественият промисъл се намесват и осуетяват по-нататъшното пътуване. Недалеч от сегашния хърватски бряг силни ветрове застигат кораба. За да се предпазят пътниците потърсват подслон на т.нар. острови на свети Андрей, където намират прием при духовниците от местната бенедиктинска обител. Там Гелерт се среща с панонхалмския бенедиктински абат Разина, чийто мисли и съвети оказват огромно влияние върху по-нататъшния житейски път на поклонника. Разина му предлага да се отправи първо към Унгарското кралство, където наскоро покръстеният се крал ще му окаже всякакви почести и помощ, а от там след това би могъл по Дунав да следва пътя към Константинопол и по-нататък към светите земи. Гелерт последва съвета и потегляйки на север достига Печ, където остава известно време в манастира и участва в литургийния живот. Двамата местни епископи – Мор и Анастас смятат за голямо щастие присъствието на учения мъж при тях и полагат големи усилия за да спечелят Гелерт за делото на Унгарското кралство, като го убеждават да остане в тези земи и като учен и свят човек да подпомогне разпространението и

² Пак там. 28-33

утвърждаването на вярата измежду наскоро покръстения, но все още твърде езически народ.

Всъщност пристигането на Гелерт в кралството се случва малко след преломни събития, които определят по-нататъшното историческо развитие на цяла централна Европа. След период на грабителски походи на запад и изток унгарските племена окончателно усядат в земите на Карпатския басейн. Тяхното племенно устройство и разделение довеждат до постепенното образуване на няколко прото държави, които се оформят самостоятелно под силната власт на своя ръководител, но не съумяват да създадат постоянни и стабилни институции. С времето разделението между отделните ръководители се засилва. Те започват да организират под своя власт няколко отделни държавни формирания и да провеждат самостоятелна външна политика. Това са племенни държави, тъй като се изграждат от отделните маджарски племена. В цялата дунавска равнина се очертава относително ясно политическо разделение на източна и западна част.³

Източната част от унгарците навлизат в света на Византийската политика. Около средата на X век главатарите Булчу и Дюла посещават Константинопол, приемат източната християнска вяра, получават титлата „патриций“ и се завръщат в земите си като отделни държавни ръководители. След повече от 50 години друг вожд – Айтон също е покръстен в гръцката вяра.⁴ Тези актове са напълно в традициите на византийската външна политика. Практика е империята да се стреми да поддържа приятелски отношения с варварските народи по границите си. Често това става чрез директни преговори с вождовете, които биват покръстени и обсипани с награди и почести. Макар че Булчу явно не обръща голямо внимание на договореностите с Византия, тъй като и след това предприема военни акции срещу имперските територии, Дюла очевидно възприема сериозно вярата си и предприема действия по утвърждаването ѝ.

³ Kristó Gyula, Magyarország történet. 82-84

⁴ Zsoldos Atilla, The legacy of Saint Stephen. 30-35

Междувременно унгарците на запад, ръководени от племето на вождя Арпад, след дълъг период на сблъсъци, от средата на X в. преминават към мирни отношения с Германската империя. Първите стъпки в тази посока прави наследника на Арпад вождът Геза. През 973 г. в Кведлинбург пристигат унгарски пратеници до германския император Отон I. Програма на компромиси с императора става централен елемент от политическата концепция на Геза. От нейния успех той може да очаква както мир с империята, така и подкрепа срещу бунтовните унгарски политически центрове. Геза отваря страната си за фронт от мисионери, идващи от Германия. Самият той също се покръства, макар че се старее да не отхвърля от себе си предишното добро. Продължава да изпълнява старите си ритуали и никога не става праведен християнин.⁵ Геза извършва голям прелом, но е затъмнен от сина си Ищван (Стефан), който поема властта през 997 г. Първото изпитание за младия владетел са претенциите на друг потомък на Арпад за наследството на Геза. Това е Коппань, владетелят на областта Шомодь. Вероятно опирайки се на старите традиции, за наследство, той пожелава ръката на вдовицата на Геза, придружена от овакантия трон. През 998 г. в сражение при селището Веспрем Ищван побеждава противника си, а в битката загива и самият Коппань. По заповед на Ищван неговото тяло е разделено на четири части. Три от тях са окачени на портите на замъците Естергом, Дьор и Веспрем. Четвъртата част е изпратена в Трансилвания при вождя Дюла и неговото семейство, които демонстрират независимост. Ищван успешно защитава и демонстрира своята власт. Никога повече неговите права върху трона не биват оспорени.⁶

Младият вожд не се забавя да продължи своята политика по обединяване на Карпатския басейн. Скоро неговите действия прерастват в борбата за надмощие, между двама силни владетели от западната и източната част на унгарските територии – Ищван и Дюла. Със себе си тези вождове носят и две идеологии, близки, но и твърде различни една от друга – латинското и ортодоксалното християнство. Няма данни за развитието на

⁵ Kristó Gyula, *Early Transilvania (895-1324)*. 60-71

⁶ Györffy György, *King Saint Stephen of Hungary*. 83-86

бойните действия, но военното щастие се усмивва на крал Стефан, тъй като се знае, че през 1003 г. той присъединява земите на Дюла към владенията на Унгарското кралство. Същата година побеждава и друг местен вожд – Кеан, вероятно глава на българско държавно формирование в южна Трансилвания, като така продължава успешно делото си по обединение племената и консолидиране на властта в цяла Панония.⁷

За да легитимира напълно властта си Ищван прави решителна и трайна стъпка. В град Естергом, на Коледата 1000 г. или на 1 януари 1001 г. той е коронован за крал. Впоследствие Ищван проследява периода на своето управление от датата на коронацията и възприемането на титлата „Крал на унгарците“.⁸ Унгария официално влиза в рамките на християнския свят и започва изграждането и утвърждаването на държавно-административния си ред. Наред с военно-политическите дейности Ищван се заема и с организацията на християнска църква в неговите земи, като полага сериозни усилия и за възприемането на новата вяра от населението. Специални закони задължават поданиците да строят черкви и се предвиждат наказания за тези, които се държат непочтително по време на служба. За кратко време в Унгария възникват множество епископства, подредени в стройна организация. Сам кралят ръководи създаването и структурирането на унгарската църква, без да се нуждае от помощта на някоя съседна държава. Създава я независима и в нея римските прелати практически нямат юрисдикция. Крал Стефан основава десет диоцеза, начело с епископи, над които седят двама архиепископи, със седалища в Калоц и Естергом. От самото начало Архиепископът на Естергом е със ранг на най-високостоящ прелат на унгарската църква. На него се пада и изключителното право да коронуват владетелите.⁹

Така в началото на XI в. Унгарското кралство е в процес на интензивно изграждане на своята институционална структура. Въвеждането на всеобщ ред и съхраняването самостоятелността на новата държава и

⁷ Kristó Gyula, Magyarország történet. 98-100

⁸ Pál Engel. The realm of St. Stephen. 27-29

⁹ Zsoldos Attila. The legacy of Saint Stephen. 41-49; Thoroczkay Gábor. Írások az Árpád-korról. 33-48

нейната църква изискват наличието на съответните хора, притежаващи необходимите знания и способности. Поради практическата липса на подготвени люде от средите на унгарските племена кралят широко използва чуждоземни свещеници, които с щедростта и благоразположението си успява да привлече за своята кауза. Пристигането на такъв свят мъж, като Гелерт в кралството силно впечатлява и вдъхновява Ищван, и той побързва да си организира лична среща него. Така по време на голямото събрание в град Секешфехервар през втората половина на август 1015 година се осъществява срещата между краля на Унгария Ищван и поклоника Гелерт. Кралят проявява голямо уважение като към свят човек, виждайки в него отдавна търсеният учен и мъдър мъж. Последователно Ищван обяснява колко широко поле за действие има по въвеждането на неговите поданици в християнството и утвърждаване на религията в неговата държава. Кралят убеждава Гелерт да остане в Унгария и да му помогне в святото дело по разпространението вярата, като му обещава всякаква помощ и предоставя на негово разположение помощници и слуги. Още повече, за да спечели окончателно светия човек и да го привърже по-силно към страната крал Ищван му поверява обучението на младия си син Имре, и междуременно го определя за епископ на Марошвар.¹⁰ В действията на унгарският крал прозира неговата цялостна програма за политическо обединени на разпокъсаните унгарски територии. По това време Марошвар и областта не се намират под властта на Ищван, а са ръководени от конкурентния вожд Айтон и назначаването на епископ на тези земи е показателно за намеренията на владетеля. Така още с пристигането си Свети Гелерт бива въввлечен в държавните, обществени и външнополитически дела на кралството.

Очевидно повлиян от настоятелните молби на печките свещеници, както и на самият владетел младият монах се отказва от стремленията си към Светите земи и повярвал в божественият промисъл решава да остане в Унгарското кралство, където със страст и постоянство да прекарва дните си в служба на висшата цел на христовото учение. Приемайки поканата Гелерт

¹⁰ Püspöki Nagy Péter, Szent Gellért Csanádi püspök-vértanú élete és műve. 23-24

се установява в Естергом, където в продължение на осем години изпълнява учителските и възпитателните си задачи. През цялото време той се ползва с доверието и уважението на краля, като постепенно се превръща във важна фигура не само в църковния, но и в държавен живот на страната, където взема активно участие в насочването на държавните работи. По това време има отбелязано едно унгарско пратеничество в Франция и вероятно именно Гелерт изпълнява дипломатическата мисия. От друга страна познанията му по гръцки език също се оказват изключително ценни при активните по това време контакти между кралството и Византийската империя.¹¹

Обучението на херцог Имре завършва през 1023 година, когато той навършва пълнолетие. Изпълнил поръчението си Герлерт вижда как ученикът му вече със собствени сили може да се впусне в духовния живот и няма нужда повече от възпитател и проучвател. Наситен от дворцовия живот, той се обръща към едно от старите си желания и оттегля в един, не отдавна основан бенедиктински манастир, в местността Баконьбели. Следвайки поръченията на патрона на ордена Свети Бенедект прекарва дните си в молитви и ежедневна работа. Освен това, търсейки още по-голямо спокойствие и усамотение изгражда за себе си землянка в близките гори, където често се оттегля и остава сам. Гелерт с радост се отдава на тихия и спокоен живот, който безпрепятствено му позволява да спазва обещаното Богу смирение. Отдаден на молитви, пост и нощни бдения благочестивият човек се чувства достатъчно задоволени и щастлив и в продължение на седем години не пожелава да се премести от землянката си.¹²

Междувременно след продължителни военни действия крал Ищван успява да сломи съпротивата на източния вожд Айтон и да присъедини земите му, по течението на река Тиса, към състава на Унгарското кралство.¹³ За център на новоприсъединената територия е избран главното поселище в бившите владения на Айтон – Марошвар. Селището е прекръстено още

¹¹ Moravcsik Gyula, Bizánc és a magyarság. 65-66; Karácsony János. Szent Gellért Csanádi püspök és vértanú élete. 62

¹² Пак там, 63-65;

¹³ Makk Ferenc, Magyar külpolitika (896-1196). Szeged, 1996. 62-63; Kristó Gyula, Magyarország története.100-101

тогава на Чанад, като получава името на главния военачалник, предвождащ победните действия. Старото име Марошвар още дълго време бива използвано в ежедневието и дори в литературата, докато новото Чанад се налага постепенно с течение на времето.¹⁴ Овладяването на областта довършва оформянето на територията на кралството и границата с Византийската империя. Според важността и стратегическото положение кралят предприема бързи действия за налагане на административна и църковна уредба, като за главен епископ и уредник посочва своя другар и поддръжник Гелерт. Свещеникът още отдавна провъзгласен за епископ на Марошвар/Чанад, решава да изостави продължителното си отшелничество и се премества в новата си епархия за да поеме новата си отговорност.

Основна задача която стои пред Гелерт по това време е организацията на църковната структура и затвърждаването ѝ в региона. За да подсигури проповедници потърсва помощта на епископствата в областта отвъд Дунав, където вече няколко десетилетия функционират църковни училища и откъдето пристигат млади духовници за новите енории. Цялата църковна епархия е разделена на седем главни окръга (архидяконства) и там са изпратени седем, знаещи унгарски език свещеници, които да ръководят разпространението на вярата и духовните напътствия, както и да се грижат за новопостроените храмове. Установеното от Гелерт разделение на архидяконствата напълно отговаря на нуждите на областта и покривайки се с държавното управление остава да в сила още дълго време, чак до XVI в.¹⁵

Сам Гелерт никога не успява да научи унгарски език достатъчно добре за да проповядва свободно светото писание, но прекрасно осъзнава нуждата, че е добре за епархията свещениците да са местни хора, тъй като това ще изгради дълбока духовна връзка между църквата и населението. Постепенно у него са заражда идеята да основе църковно училище, където да бъдат обучени нужния брой младежи. Според легендата благочестивият епископ се славел с голяма мъдрост и доброта сред населението и така един ден при него се явили заедно тридесет мъже, които го помолили да вземе на

¹⁴ Püspöki Nagy Péter, Szent Gellért Csanádi püspök-vértanú élete és műve. 4

¹⁵ Karácsony János. Szent Gellért Csanádi püspök és vértanú élete. 93-94

обучение техните деца. Чувайки с радост тази молба Гелерт веднага поръчал една къща да бъде определена и подготвена за училище. За ръководител и преподавател там посочва стария си спътник Валтер, германец по произход, а предметите които се изучават са латински език и църковно пеене. Скоро по-видните жители и управители също проявяват подобно желание и изпращат децата си на обучение. Постепенно известността на училището се разпростира из цялата околия и броят на децата нараства неимоверно, че се налага да се преподава и през нощта.¹⁶

Друго важно действие на Гелерт е създаване на централно седалище на църковната епархия и основаването на манастир. За разположението му избират местност в близост до реките Тиса и Марош, в селището Оросламош, а за патрон на манастира избират Свети Георги. От една страна се смята, че военачалникът Чанад преди битките призовал помощта на светеца и като благодарност назовават манастира на негово име. Друга интерпретация посочва, че изборът на светец е повлиян от това, че по-рано, във Венеция самият Гелерт пребивава в абатство наречено на Свети Георги.¹⁷ Така или иначе манастирът бързо се превръща в истинска обител с голяма власт и влияние в областта, а и извън нейните граници.¹⁸

През 1038 год. умира кралят на Унгария и по-късен светец Ищван. Неговата здрава ръка и стабилно управление държат в покорство несъгласните, но след кончината му настъпват смутни времена, през които се преплитат борби за власт между наследниците и антихристиянски въстания. Земите на страната бързо са обляти в кръв, като никой от противниците не проявява милост, идвайки на власт. Скоро цялата църковна организация в кралството бива въввлечена в междуособиците, а конкретно влиянието на Гелерт, като близък на краля човек и ползващ се с огромен авторитет в страната, става изключително голямо. Неговото одобрение или

¹⁶ Püspöki Nagy Péter, Szent Gellért Csanádi püspök-vértanú élete és műve, Budapest, 2002. 57-60; Almási Tibor, Szent Gellért püspök nagyobbik legendája, in Az államalapítás korának írott forrásai. 408-430

¹⁷ György Györfi, István király és műve. Budapest, 1977. 327

¹⁸ Daniel Géza, Ábraham István, Szent Gellért és a csanádi püspökség rövid története, Szeged, 2000. 7-12

противопоставяне на светската власт имат голям отзвук и е от първостепенна важност за кандидат владетелите.¹⁹

На смъртния си одър Ищван посочва своя племенник Петър за свой наследник и пожелава главните мъже в държавата да му се закълнат във вярност. Само че изборът на стария владетел се оказва твърде несполучлив. Новият крал е арогантен и безмилостен и бързо се отдава на охолен живот и разврат. Отявлено предпочита да назначава немски и италиански военачалници на важните военни постове и изолира унгарските благородници от управлението. Отношението му спрямо духовните работи също е доста нетактично. Ограничава имуществото на църквата и дори поисква данък от епископствата. В последствие започва еднолично да отстранява и ръкополага епископи, като често издига на този висок пост некомпетентни, но верни нему хора. Така в кратко време младият крал успява да настрои срещу себе практически всички слоеве на обществото–населението, благородничеството и духовенството.²⁰

Скоро, през 1041 г. унгарски вождове, начело с Аба Самуел извършват преврат и завземат властта в кралството. Голяма част от поддръжниците на Петър са умъртвени или подложени на различни мъчения, като самият той успява да избяга извън страната при Хенрих III, император на Свещената Римска империя. За крал унгарските благородниците избират Аба Самуел, който също проявява безпощадност при налагане на волята си. Новият владетел постепенно започва да ограничава правомощията на благородничеството и църковния клир, като се опитва да възстанови някои закони от преди времето на крал Ищван. Независимо от това, не много по-късно, вероятно през 1043 година той пристига в Чанад, с желанието да бъде почетен от местното свещеничество като пълноправен владетел, но там среща твърда съпротива от страна на Гелерт. Епископът отказва да допусне Аба Самуел със сложена на главата корона в храма, поради извършения тежък грях на мащабно кръвопролитие.

¹⁹ Kristó Gyula, Magyarország története. 112-114

²⁰ Пак там. 115-116

Легендата твърди, че само факта, че Гелерт говори на латински и преводачът спестява най-злостните думи го спасяват от гнева на самозвания владетел.²¹

Така или иначе Аба Самуел загубва подкрепата на духовенството и на аристокрацията, което предвещава скорошния край на управлението му. На следващата година германският император Хенрих, придружен от бившия крал – беглец Петер организира нападение срещу Унгария. Провелата се битка завършва с загуба на Аба Самуел, който е принуден да бяга на изток, но нейде при река Тиса е застигнат и умъртвен. На унгарския трон отново се възкачва Петер. Със завръщането си обаче той показва, че не си е взел поука и отново се отдава на предишните си дела, като междуременно жестоко се разправя с противниците си. Крал Петер също бърза да пристигне в Чанад и да получи благословията на влиятелния епископ. Този път Гелер се съгласява, заради което дори е тихомълком обвиняван, че повече държи на краля, отколкото на паството си. Изглежда обаче, че всичко това е само привидно, тъй като съвсем скоро именно в Чанад и едва ли без знанието на Гелерт, се провежда тайно събрание на първенците на държавата, противници на владетеля. На това събрание се вземат няколко важни решения, най-главното от което е свалянето на Петер и призоваването на принцовете Андре и Левенте, които към това време пребивават в руските княжества.²²

Метежът започва през 1046 година, като първо се провеждат тайни пратеничества между благородниците в Унгария и принцовете в изгнание и се взема решение за всеобщ бунт. В момента а който Андре и Левенте преминават граничните територии и навлизат в кралството там избухва голямо въстание. Унгарските сили бързо се разправят с наемните германски и италиански войски. Развитието на събитията обаче придобива друга насока, тъй като бунтът бързо придобива формата на антихристиянско движение. Пръв вождът Вата се отрича от приетата по-рано християнска религия и като обръсва главата си по стария обичай се обявява за възстановяването на езическата вяра. Предвождани от него въстаниците

²¹ Karácsony János. Szent Gellért. 125-128; Almási Tibor, Szent Gellért püspök nagyobbik legendája, in Az államalapítás korának írott forrásai. 408-430

²² Karácsony János. Szent Gellért Csanádi püspök és vértanú élete. 128-129

побързват да отидат в Буда, където междуременно са пристигнали и двамата принца и да отправят към тях искания да им бъде позволено да живеят според древните си разбирания, както и да избият всички епископи и свещеници и да разрушат храмовете. Кандидат владетелите изпадат в тежко положени, и докато Левенте е благосклонен към старите вярвания, то Андре по-скоро се вижда принуден да даде съгласието си. Получили одобрение езичниците се впускат в изпълнение на кървавите си планове, като практически опустошават огромна част от страната.²³

В така напрегнатата ситуация духовният елит и част от благородничеството, останали верни на християнството пристигат в град Скешфехервар, мястото за коронация на унгарските владетели и отстояващ на около 100 километра от Буда. Събралите се първенци обсъждат тежкото положение и заплахата за кралството и вземат смело решение, а именно да бъдат пресрещнати принцовете по пътя и убедени да се откажат от противобожните действия. Със задачата се наема именно епископ Гелерт, който със своя неоспорим авторитет, мъдрост и упование в Бога се надява да окаже влияние върху престолонаследниците. Вярата за това му дава и колебливото поведение на принц Андре, който всъщност не желае да отхвърля вярата си и да посяга на църквата. Така на сутринта на 24 септември 1046 година Гелерт произнася вдъхновяваща проповед към населението, след което, придружен от трима свещеници и малка военна група, ръководена от ишпана на Солнок, се отправя на изток по пътя водещ към Буда.

Макар и движейки се относително бавно, поради напредналата възраст на епископа, който тогава е на 66 години, групата достига до възвишенията пред крепостта Буда и се разполага на едно от тях. Цялата област обаче е под контрола на въстаналите езичници и присъствието им скоро е забелязано. Изпаднали в яростен порив езичниците нападат малката християнска група, която първоначално се опитва да окаже съпротива, но бързо е победена. Единият от свещениците е посечен веднага, а другият е тежко ранен и не след дълго умира. Ишпанът на Солнок също понася рани и

²³ Kristó Gyula, Magyarország története 895-1301. 118-119

въпреки опита си да се измъкне е застигнат и умъртвен. Епископ Гелерт остава в център на кратката битка, и вдигнал високо с ръка христовия кръст отправя молби към бога. Виждайки тази гледка, още по-голяма ярост обхваща въстаниците, които се хвърлят и заловят светия мъж, след което го завързват за една двуколесна талига и го помъкват към склона на хълма. Обърнатата към Дунав страна на възвишението е стръмна и скалиста и именно от там езичниците блъскат талигата, с Гелерт върху нея в пропастта. Така, достоен за божие благоволение и отдаден до край на своето дело епископ Гелерт, в края на плодотвория си път, се окичва и с мъченически венец, отдавайки живота си за вярата.²⁴

Освен с епископската и организационната си дейност Гелерт през целият си живот активно се занимава и с творческа дейност, обоснована от влечението му по литературата. Знае се, че той оставя след себе си доста на брой преписи и собствени съчинения с религиозна тематика, от които до нас за съжаление е достигнало само едно, озаглавено „Deliberatio”. Мащабен кодекс със светото писание и разсъждения върху вярата и съдбата на вярващите, това произведение Гелерт завършва някъде скоро преди смъртта си, тъй като в него се споменават и антихристиянските бунтове. Сам творец светият мъж, усърдно се грижи и за подготовката на неговите последователи, като снованото от него училище в Чанад бързо израства като духовен и културен център. Също така именно на Гелерт се приписва и масовото въвеждане и използване на латинския език в Унгарското кралство.²⁵

Животът и делото на Гелерт изиграват голяма роля в историческите процеси през които преминават унгарците от периода на първата половина на X век. Служейки едновременно на Бог и на оформящото се Унгарско кралство епископът се утвърждава като една от водещите фигури в страната. Наред с активния и действен крал Ищван Гелерт упорито работи по въпроса с утвърждаването на новата християнска вяра и с административното структуриране на църквата и държавата. Още с пристигането си в

²⁴ Karácsony János. Szent Gellért. 133-134; Püspöki Nagy Péter, Szent Gellért Csanádi püspök-vértanú élete és műve, 67-68

²⁵ Daniel Géza, Ábraham István, Szent Gellért és a csanádi püspökség rövid története. 12

кралството той се ползва с голям авторитет всред средите на местното духовенство и население, като тази негова позиция се запазва през целият му живот. Личността му предизвиква у съвременниците му голямо уважение и Гелерт се превръща в изключително влиятелна фигура, а след смъртта на крал Ищван активно се намесва в определянето на владетеля на кралството. Сякаш като венец на праведния и богоугоден живот е и мъченическата кончина на епископа, след която той се превъплъщава в един от първите и най-важни светци от унгарския пантеон.

Библиография

- Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból. Budapest. 2004
- Györffy György, István király és műve. Budapest, 1977.
- Györffy György, King Saint Stephen of Hungary, New York, 1994
- Daniel Géza, Ábrahám István, Szent Gellért és a Csanádi püspökség rövid története, Szeged, 2000
- Karácsony János, Szent Gellért Csanádi püspök és vértanú élete. Budapest. 1925
- Kristó Gyula, Az államalapítás korának írott forrásai, Szeged, 1999
- Kristó Gyula, Early Transilvania (895-1324), Budapest, 2003
- Kristó Gyula, Magyarország története 895-1301. Budapest. 2007
- Makk Ferenc, Magyar külpolitika (896-1196), Szeged, 1996
- Moravcsik Gyula, Bizánc és a magyarság, Budapest, 2003
- Pál Engel, The Realm of St. Stephen, London, New York. 2005
- Püspöki Nagy Péter, Szent Gellért Csanádi püspök-vértanú élete és műve, Budapest, 2002
- Thoroczkay Gábor, Írások az árpád-korról. Budapest. 2009
- Atila Zsoldos, The legacy of Saint Stephen, Budapest. 2004

“Религията може да бъде насочвана само от разума и убеждението”:¹ Религиозната свобода и отделянето на църквата от държавата в ранната американска история

Румен Генов

Темата за религиозната толерантност и религиозната свобода отдавна заема важно място в политическата мисъл и практика. Тя продължава да бъде особено актуална в наше време, когато ставаме свидетели трагични случаи на подновени религиозни конфликти, агресивен фундаментализъм и религиозно мотивиран тероризъм, в големи райони на Азия и Африка, които намират летални отзвучи в Европа и Америка.

Религиозната свобода определяна често като „свобода на съвестта“ и принципа за отделянето на църквата от държавата (тоест премахването на задължителна за всички граждани на една държава религия), в наше време се смята за същностна черта на модерността и естествена характеристика на демократическите режими възприели принципите на европейско-американската цивилизация.² Но религиозната свобода е исторически погледнато сравнително скорошно явление и постигнато след продължително, драматично и конфликтно развитие.

За пръв път принципа на религиозната свобода е утвърден в условията на революционна Америка през 80-те години на XVIII век. Но и там това е постигнато като резултат на продължително и конфликтно развитие на американското общество през колониалния период и в хода на отстояване на независимостта.

¹ Заглавието на тази статия идва от Вирджинска декларация на правата, приета от делегатите на конвента на този щат, на 12 юни 1776 г., тоест 20 дни преди приемането на американската Декларация на независимостта, именно от член XVI “Религията или задължението ни към нашия Създател, както и начинът, по който го изпълняваме, могат да бъдат насочвани само от разума и убеждението, а не от принудата или насилието” – Цит. по: Documents of American History. 6th ed. Vol. I. Ed. by Henry Steele Commager (New York, 1958), pp. 103-104.

² Макар че формално в някои демократични страни, като Англия и Дания, например, има утвърдени конституционно официални църкви.

Трудният път формулирането и утвърждаването на принципа на религиозната толерантност и свобода може да бъде илюстрирано с историческия опит на някогашната метрополия – Англия. Там намеренията за въвеждане на религиозна толерантност имат често неочакван и негативен ефект. Така след големите политически, конституционни и религиозни сътресения на Гражданската война Чарлз II Стюарт издава през 1672 г. „Декларация за опрощаването“ (Declaration of Indulgence), която премахва наказателните мерки по отношение на „рекюзантите“ (онези хора, които не посещават службите на „установената“, т.е. държавна Англиканска църква). Но съпротивата на парламента, макар и съставен от роялисти, го принуждава да я оттегли и вместо това през 1673 г. е приет т. нар. „Закон за клетвата“ (буквално „за проверката“, Test Act), който изисква от всяко лице, което кандидатства за държавна или изборна служба, или се записва в Оксфордския и Кеймбриджския университет, да положи клетва, че приема причастие по англикански образ и отрича култа към светците. По този начин католиците и дисентерите (наричани и дисиденти, т. е. протестантите, които не приемат официалната, държавна Англиканска църква), са дискриминирани, а освен това са предвидени и наказателни мерки.

През 1685 г. в условията на политическа поляризация свързана с неговата религиозна принадлежност крал се възцарява Джеймс II Стюарт, един от най-кратко и нещастно царувалите монарси на Великобритания (1685-1688), който е и последният римокатолик на английския престол. Той както предшествашите го Стюартовски владетели, има абсолютистки амбиции, неприемливи в една държава, където от XIII век насетне се върви по линията на ограничаване на кралския произвол и се утвърждава авторитета на парламента. Все пак той прави и една положителна стъпка, като опитва да осигури религиозна свобода за католиците и дисентерите. На 4 април 1687 г. Джеймс II преиздава декларацията на своя брат като „Декларация за свобода на съвестта“ (Declaration for Liberty of Conscience). С нея се премахват се наказателните закони, с които се налага господството на официалната църква, полагането на религиозна клетва при заемането на държавна служба, позволява се богослужение в частни домове или

параклиси и хората от друго изповедания. Това е първият случай когато на Британските острови се въвежда религиозна свобода, но срещу декларацията се обявяват англиканците, които я тълкуват преди всичко фаворизиране на единоверците на краля и нарушаване на конституцията (суспендиране от краля на закони приети от парламента). Йерарси на Англиканската църква, седмина епископи открито се противопоставят, изправени са пред съд, но са оправдани. Със своята политика Джеймс II успява да отчужди и двете политически групировки, предшественици на бъдещите партии – торите и вигите, съответно негови поддръжници и противници.

Следващата година (когато освен това, от втория му брак с католичка се сдобива със син и се създава възможност за установяване на католическа династия в една преобладаващо протестантска държава), Джеймс II губи трона в резултат на т. нар. „Славна революция“. Възцаряват се неговия зет (холандския принц Вилем ван Оранье) и дъщеря му (от първия брак с протестантка), като Уилям III и Мери II. Според някои съвременни автори детронирането на Джеймс II е било предизвикано не толкова от религиозната безизходица, колкото от амбициите и опитите му да създаде централизирана абсолютистка държава по френски модел.³ Впрочем, има мнения, че Джеймс II е имал подкрепа от страна на дисентерите („Декларацията за свободата на съвестта“ в частност е адмирирана от квакера Уилям Пен, основател на колонията Пенсилвания в Америка, в която се установява религиозен плурализъм и демократично устройство), а детронирането му е било мотивирано от опасения на английските и холандски елити от евентуален негов съюз с френския крал Луи XIV за разгром на протестантството в Северна Европа.⁴

Политическата и конституционна промяна през 1689 г. е съпроводена от „Закон за веротърпимостта“ (Toleration Act, пълното му название е „Закон за освобождаване от наказания, предвидени от съответните закони на протестантските поданици, отделили се от Англиканската църква“, An Act

³ Pincus, Steven C. A. 1688 : The First Modern Revolution (New Haven, Conn. ; London : Yale University Press, 2009).

⁴ Sowerby, Scott. Making Toleration: The Repealers and the Glorious Revolution (Cambridge, MA: Harvard University Press, Harvard Historical Studies no. 181, 2013)

for Exempting their Majestyes Protestant Subjects dissenting from the Church of England from the Penalties of Certaine Lawes), с който се смекчава „Закон за клетвата“ по отношение на протестантските дисиденти, чрез една правна фикция – т. нар. „временно съгласие“ с англиканската догма (occasional conformity), съответното лице встъпайки в длъжност, полага изискваната клетва, която се приема като временно приемане англиканизма. Но ограниченията по отношение на католиците се запазват чак до 1828 г.

Идеите на религиозната търпимост са развити от английския философ и политически мислител Джон Лок (John Locke, 1632 –1704), „бащата на класическия либерализъм“, който обосновава идейно Славната революция от 1688-1689 г. По отношение на религиозната търпимост той на свой ред е повлиян от радикални английски и американски протестантски теолози и от великия поет Джон Милтън, привърженик на религиозната свобода, а някои автори намират, че неговите религиозни възгледи определят и политическите. Аргументите на Лок изложени в неговите три „Писма относно търпимостта“ (A Letter Concerning Toleration, 1689; A Second Letter Concerning Toleration, 1690; A Third Letter for Toleration, 1692), могат да бъдат сумирани така, първо, светските авторитети, държавата, в частност, както и хората изобщо, не могат убедително да оценят твърденията на съперническите си религиозни гледни точки за тяхната истинност; второ, дори и ако биха могли, то налагането една единствена "истинска религия", не би могло да има желан ефект, защото вярата не може установена с насилие; трето, принудителното религиозно еднообразие по-скоро ще доведе до по-голям обществен безпорядък, отколкото позволяването на религиозен плурализъм.⁵ Идеите на Лок за религиозната търпимост по-сетне влияят на други ключови представители на европейското и американското Просвещение, както и на създателите на Американската република.

С активизирането на английската колонизация на Северна Америка проблемите на веротърпимостта и свободата на вярата се пренасят отвъд

⁵ Лок, Джон. Писмо за толерантността / Джон Лок ; Прев., увод, бел., прил. Светослав Малинов. София : Ciela, 2008); Marshall, John. John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture (Cambridge University Press, 2006) p. 680.

океана. Мотивите за преселване на другата страна на Атлантика се определят от развитието на английското общество, което през XVII–XVIII в. претърпява дълбока трансформация – стопанска, политическа и религиозна. Традиционно особено значение се придава на заселването на пуританите и на пуританското начало в американското общество. Пуритани е общо название на опозиционно настроени спрямо официалната Англиканска църква английски протестанти (както на такива, които искат да я „очистят“ без да я напускат, так и такива, които я смятат за непоправимо покварена и скъсват с нея – сепаратисти), но общо казано всички те изповядват едни или други варианти на калвинизма. След като отказват да признават църковните авторитети те са подложени на притеснения и преследвания, които се засилват от началото на царуването на Стюартовата династия, когато им се забранява открито изповядване на своята вяра, подлагани са на позорни наказания, хвърляни са в затвора.

Политиката на Стюартовата династия, чието царуване не е никак щастливо (това на Чарлз I завършва с екзекуция по присъда на неговите поданици, а на Джеймс II – с прогонване от тях), е белязана с дълбоки и продължителни конфликти с голяма част от обществото. А те пък имат важни последици за създаването и развитието на английските колонии в Америка. Много важна страна на тези конфликти са религиозната нетърпимост и преследвания. Несъгласните с официалната църква търсят спасение от преследванията и мечтаят да създадат ново общество, подчинено на правила, изведени непосредствено от Светото Писание. Голяма част от колонистите, които първоначално напускат Британските острови го правят поради религиозни притеснения и преследвания и за това идеите за свобода и права през XVII в. имат религиозен характер. За пуританите източник на всяка власт е сам Бог, а по негова воля хората се споразумяват да създадат гражданско и политическо общество. Борбата за религиозни права се свързва със стремежа към политическа свобода.

Пуританите преселили се отвъд океана осмислят своето действие не като бягство и спасяване от репресиите, а като религиозна мисия. За тях Америка е „нов Ханаан“ или „нов Израил“, където те призвани да издигнат

„град на планината“, ни повече, ни по-малко царство Божие на земята. Тази мисия е особено отчетливо изразена в проповедта на губернатора на Колонията на Масачузетския залив Джон Уинтроп (John Winthrop (1587/8 – 1649), чиито писания вдъхновяват не само религиозните и политическите водачи на съседните колонии, но и американски политици през XX век, толкова различаващи се като Джон Кенеди и Роналд Рейган, Майкъл Дукакис и Сара Пейлин.⁶

Особено значение в историята на преселването в Америка се придава на едно събитие от есента на 1620 г. когато група пуритани – сепаратисти, прекосяват Атлантика на бор-да на кораба „Мейфлауър“ на лондонската Вирджинска компания. На 16 септември 1620 г. корабът под командването на капитан Майлз Стендиш и 102 пътници, мнозинството от които всъщност не са пуритани, отплава от Плимът и на 11 ноември корабът приближава нос Код в Нова Англия, извън територията на Вирджинската компания. Преди да стъпят на скалистия бряг, водачите на пилигримите, може би опасявайки се, че някои могат да откажат да се подчиняват, бидейки извън юрисдикцията на компанията, съставят на борда на кораба съглашението от Мейфлауър (Mayflower Compact), подписано от 41 мъже. Този договор е по-скоро приложение на обичайното за протестантските църкви съглашение (ковенант) за решаване на светски въпроси, а не толкова предварителен план за създаване на правителство или конституция. Но взаимното задължение да се обединят в „едно гражданско политическо тяло ... със справедливи и еднакви за всички закони“, придобива особен смисъл.⁷

Но не само пуритани от различни направления се насочват към Америка. През 1632 г. крал Чарлз I дарува на Сесил Калвърт, втори барон Болтимър, харта за основаване на колония в Северна Америка (в северната част на Вирджиния – на север от р. Потомак по залива Чезапик, все още незаселена от вирджинци). Доколкото лорд Болтимър е католик, то в нея се

⁶ Bremer, Francis. John Winthrop: America's Forgotten Founder (New York: Oxford University Press, 2003), p. 175–179; Miller, P., Johndon, T. N. (Eds.) The Puritans: A Source Book of Their Writings. Vol. I (New York, 1963), p. 195-197

⁷ Philbrick, Nathaniel. Mayflower: A Story of Courage, Community, and War. (New York, 2006); Johnson, Caleb. The Voyage of the Mayflower, http://www.mayflowerhistory.com/History/voyage_secondary.php. Retrieved 5 June 2011.

дава възможност на англо-католиците да изповядват своята религия, без да скъсват с родината. Колонията, наричана „провинция“, е наименована Мериленд в чест на съпругата на краля Хенриета-Мария Френска, която е католичка. Но после протестантският елемент става преобладаващ в колонията.

Определено място във формирането на политическите идеи, както позитивни, така и негативни, имат религиозните различия и конфликти в самите колонии с тяхната религиозна ориентация– между протестанти и католици, а и вътре в пуританската общност. Преследвани заради религиозни различия, колонистите пуритани на свой ред проявяват крайна нетърпимост към други направления на протестанството (в частност към квакерите). Краен израз на авторитарните тенденции в религията и политиката е господството на теократичната олигархия в Колонията Масачузетския залив. Нейните водачи отхвърлят веротърпимостта и свободомислието, които са преследвани и наказвани в съответствие с правила, които санкционират принудителното еднообразие във вероизповедните въпроси. Всяка проява преценена като богохулството, отклонението от установената догма, изразяването на „вредни и опасни“ собствени мнения и тълкувания се наказват от гражданската власт. Инакомислещите се прогонват от общината и селището, което е равносилно на смърт, защото сам човек не може да оцелее в суровите условия на пустошта. Такива са случаите с теолога Роджър Уилямс и с Ан Хътчинсън (Anne Hutchinson, 1591–1643), обикновена жена с дълбоки религиозни убеждения, се опитва да тълкува самостоятелно Библията и се обявява за правата на жените.⁸ Крайна форма на религиозния фанатизъм в пуританска Нова Англия е прословутият „лов на вещици“ в град Сейлъм, колония Масачузетс, през 1692 г., когато 19 души са обесени, а около 150 хвърлени в затвор по обвинение във вещицтво от истерични девойки. Съдебният процес срещу на чудовищното обвинение се дължи не само на разпространените простонародни суеверия, но и на ученото мнение на видни

⁸ LaPlante, Eve. *American Jezebel, the Uncommon Life of Anne Hutchinson, the Woman who Defied the Puritans.* (San Francisco, 2004).

теолози като Котън Мадър, който пише трудове за вещицството (Cotton Mother. Memorable Providences Relating to Witchcrafts and Possessions, 1689).

Пръв застъпник на неограничена религиозната свобода и отделяне на църквата от държавата през колониалния период става Роджър Уилямс (Roger Williams, ок. 1603 – 1683), основател на колонията Роуд Айлънд, която става убежище на хората от религиозни малцинства, а нейната конституция съчетава демократичните принципи със свободата на съвестта.⁹ Неговите възгледи са изложени основно в книгата „Кървавият догмат за преследване заради убежденията“ (The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience, 1644), изторена по заповед на Лондонския парламент, и нейните продължения. Английски богослов следвал в Кеймбридж Уилямс намира официалната църква за непоправимо покварена и порочна, преживява обръщение в пуританизма, а през 1631 г. се преселва в Америка. Противник на всякаква форма на организирана религия Уилямс вярва, че свободата на духа и съвестта са дар от Бога, а свободния избор на вяра е естествено право. Той не вижда никакви свидетелства в Евангелията, че вярата трябва да се налага с меч. За него Константин Велики е бил по-голям престъпник от Нерон, защото с покровителството, което държавата дава на църквата я покварява. Уилямс нарича всеки опит да се налага религиозно вярване „изнасилване на душата“ и съжالياва за „океаните от кръв“ пролети заради опитите да се наложи единствена религия. Като либерален теолог той е готов да разпространи принципа на религиозната толерантност и по отношение на нехристиянските изповедания. Религиозните възгледи на Уилямс и опитите му да защити правата на индианците неизбежно водят до конфликт с олигархично-клерикалната върхушка в Колонията на Масачузетския залив. Заради своите „погрешни и опасни възгледи“ той е прогонен от колонията, нещо което при тогавашните условия е равнозначно на смърт, но оцелява благодарение на индианците от племето нарангасети. По-късно той основава на земя купена от индианците „плантацията

⁹ Brockunier, Samuel. The Irrepressible Democrat, Roger Williams (New York, 1940); Miller, Perry, Roger Williams, A Contribution to the American Tradition (Indianapolis and New York, 1953); Gaustad, Edwin, S. (Ed.) Liberty of Conscience: Roger Williams in America (Grand Rapids, 1991)

Провидънс“ (столица на колонията Роуд Айлънд). В ред отношения идеите на Роджър Уилямс за свобода на съвестта и отделяне на църквата от държавата намират въплъщение в Конституцията на САЩ (недопускането в нея на упоменаване на религиозни въпроси, освен член IV, с който се забранява да се изисква религиозна клетва при встъпване в длъжност, гарантирането на свободата на съвестта с първата поправка към нея). През 1802 г. третият президент на САЩ Томас Джеферсън в отговора си на обръщението на Асоциацията на баптистите от Данбъри използва фразата на Роджър Уилямс за „стената на разделение между църквата и държавата“ ("wall of separation between church and state"), макар че интерпретацията на това положение в някои случаи се разминават.¹⁰

През 1681 г. крал Чарлз II дава грамота за основаване на колония на Уилям Пен (William Penn, 1644 – 1718), който принадлежи към изповеданието на квакерите (Дружеството на приятелите), демонизирано и преследвано както в Англия, така и в Америка. Квакерите са обвинявани даже и за последната чумна епидемия от 1665 г. Уилям Пен произхожда от аристократично семейство придържащо се към установената религия и противопоставянето срещу нея му струва не само жертване на перспективите за блестяща кариера, но и разрыв със семейството и няколкократно хвърляне в затвор. Засилването на преследванията карат Пен да търси изход в масовата емиграция на квакери в Америка. През 1680 г. той получава от Чарлз II, срещу голямата сума дължима на баща му от държавата, харта за собственост върху територия от 45,000 квадратни мили (120,000 квадратни километра), която го прави най-големия частен земевладелец в света.¹¹ За управление на колонията Уилям Пен съставя през 1682 г. конституция „Схема на управлението“ (Frame of Government), която съчетава неограничена свобода на вероизповеданието с политическа свобода. Конституция въплъщава много нови идеи, които впоследствие лягат в основата на модерния конституционализъм – учредява се двукамарен

¹⁰ Jefferson, Thomas. Jefferson's Letter to the Danbury Baptists: The Final Letter, as Sent. The Library of Congress Information Bulletin: June 1998. Lib. of Cong., June 1998. Web. Aug 7, 2010)

¹¹ Fantel, Hans. William Penn: Apostle of Dissent (New York, 1974), p. 147–148.

парламент, със законодателни функции и право да назначава всички служители, изпълнителната власт е поверена на губернатор, който може да бъде отстранен чрез импийчмънт, неконституционните закони се анулират, и което е голяма новост – предвидена е възможност за промяна на конституцията (при положение, че 6/7 от законодателното тяло и губернатора одобряват промяната), различни парламентарни процедури, съдопроизводство чрез съдебни заседатели, свободни избори и прочие. По-късно Пен трябва да прави компромиси и проектът му за политическа утопия търпи няколко ревизии, но запазва като цяло своя либерален и демократичен характер.¹²

Важно място в религиозната и политическата история на Америка има и първото Велико пробуждане (First Great Awakening) — движение на особен религиозен ентузиазъм, което обхваща английските колонии през 30-40-те години на XVIII век. Великото пробуждане засяга и протестантска Европа, но оставя особено дълбок отпечатък върху американския протестантизъм и общество. Пробуждането е реакция срещу ритуализма, формализма, йерархичната система на традиционното протестантство и е предизвикателство срещу утвърдените авторитети. То стимулира личното религиозно чувство и убеждения на обикновения човек, новото разбиране на Бог, на самия себе си, на света и на самата вяра, новите норми на личния морал.¹³ Великото пробуждане има най-силно въздействие върху изповеданията на конгрегационалистите, презвитерианците, членовете на холандската и германската реформирана църква, и засилва позициите на дотогава ограничените изповеданията на баптистите и методистите. Проповедта и практиката религиозното равенство привличат черните, роби и свободни, за първи път голям брой от тях приемат християнството. Централни фигури във Великото пробуждане стават големият проповедник, теолог и философ Джонатан Едуардс от колонията Масачузетс (Jonathan Edwards (1703 –1758) и гастролиращия английски проповедник Джордж

¹² Nash, Gary. Quakers and Politics : Pennsylvania, 1681-1726 (Princeton University Press, 1968), p. 201.

¹³ Kidd, Thomas S. The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America (2009); Ahlstrom, Sydney E. A Religious History of the American People (1972) pp 280–330.

Уайтфийлд, един от основателите на методизма (George Whitefield, 1714 – 1770). Макар че като теолог Джонатан Едуардс е разтревожен на материализма и рационализма, той проявява силен интерес към науката, и е дълбоко повлиян от идеологията на Просвещението.¹⁴

През периода между XVII в. с доминирана от пуританите култура до началото на XIX в. с неговата пазарна революция се формира едно специфично американско общество. Неговата култура е едновременно агресивна и компромисна, материалистична и идеалистична, отличаваща се със стремеж към господство и определен конформизъм. Дори в това общество, което е далеч от рафинираната култура на метрополията, американците не се чувстват провинциалисти. Това се отнася не само до следването на модите и маниерите на „цивилизованите европейци“ от колониалните елити, но и до разпространението на тогавашната масова култура (романи, гравюри, музикални произведения, вестници), както и постижения, които са авангардни за тогавашната наука (на такива универсални гении като Бенджамин Франклин, Томас Джеферсън, Дейвид Ритенхауз). Едно масово религиозно движение, обхванало през втората четвърт на XVIII в. главно Нова Англия, т. нар. първо „Велико пробуждане“ (Great Awakening), има важно място за формирането на демократичните схващания на американските колонисти. Това движение на особено интензивен религиозен ентузизъм засяга най-вече различните калвинистки деноминации (конгрегационалистите, презвитерианците, членовете на холандската и германската реформирана църква, и засилва позициите на дотогава ограничените изповеданията на баптистите и методистите).¹⁵

Начело на „Великото пробуждане“ са Джонатан Едуардс, конгрегационалистски пастор от Нортхемптън, Масачузетс (Jonathan Edwards, 1703–1758), който съчетава пуританската традиция с преклонение пред науката на Просвещението, и английският проповедник Джордж Уайтфийлд (George Whitefield, 1714–1770), един от основоположниците на

¹⁴ Marsden, George M. Jonathan Edwards: A Life (New Haven: Yale University Press, 2003)

¹⁵ Марсдън, Джордж. Религията и американската култура. Прев. от англ. (София, 2002); Gaustad, Edwin S. The Great Awakening in New England (1957); Bonomi, Patricia U. Under the Cope of Heaven: Religion, Society, and Politics in Colonial America (Oxford University Press, 1988).

методизма, който посещава неколkokратно колониите в Британска Америка и проповядва пред огромни тълпи под открито небе, тъй като няма църкви достатъчно големи за да съберат екзалтираното множество. Като реакция срещу ритуализма, формализма, йерархичната система на традиционното протестантство Пробуждането е предизвикателство срещу утвърдените авторитети. То стимулира личното религиозно чувство и убеждения на обикновения човек, новото разбиране на Бог, на самия себе си, на света и на самата вяра, новите норми на личния морал.¹⁶ Проповедта и практиката религиозното равенство привличат черните, роби и свободни, за първи път голям брой от тях приемат християнството.

Политическите мислители на Просвещението, които застъпват идеята за свободата основана на разделението и равновесието на властите, все пак смятат, че социалната стабилност изисква поддържането на строга йерархия на класите. Според Бърнард Бейлин „епидемията на евангелизма от средата на XVIII в. отправя предизвикателство към традиционните схващания за социална стратификация“, като проповядва, че според Библията всички хора са равни, че истинската стойност на личността се определя от моралните качества, а не от класовата принадлежност, и че всеки може да бъде спасен от Бог (гневен според Едуардс, милостив според Уайтфилд), чрез искрено разкаяние.¹⁷ Уайтфилд е привърженик на религиозната толерантност и твърди, че свободата на съвестта е „неотнимаемо право на всяко разумно същество“, а негови привърженици във Филаделфия построяват нов молитвен дом, който може да е ползван от представители на което и да е изповедание.¹⁸ (Това не му пречи да защитава робовладението, сам да притежава роби и да повлияе за повторно легализиране на робството в Джорджия през 1751 г.) Младият Бенджамин Франклин, който е възпитан като пуританин, става възторжен последовател на Уайтфилд и макар че покъсно скъсва с традиционната религиозност и става деист, допринася много

¹⁶ Ahlstrom, Sydney E. *A Religious History of the American People*, p 280–330.

¹⁷ Bernard Bailyn. *The Ideological Origins of the American Revolution* (1992), p. 303.

¹⁸ *Ibid.*, p. 249.

за популярността на английския евангелист, като отпечатва много от неговите проповеди и писания, и си остава приятел до смъртта му.¹⁹

Самият Франклин опитва да напише нов катехизис отговарящ на рационалистичния патос на Просвещението и възхвалява религиозната толерантност в колониална Америка противопоставена на нетърпимостта и ограниченията в метрополията.

Франкмасонството се превръща в своеобразна трансмисия за пренасяне на идеите на Просвещението в Америка. Като единствена обща или „национална“ гражданска организация в колониите то стимулира развитието на философските и политическите идеи, които продължават да се развиват и в нова, независима Америка след 1776 г. Масони са били доста от „бащите основатели“ на Американската република. Първият знаменит масон е Бенджамин Франклин, „звездата“ на американското Просвещение (член на ложа във Филаделфия от 1731 г.), такъв е героят на Войната за независимост и първи президент на САЩ Джордж Вашингтон, президентът (председател) на Континенталния конгрес от 1775–1777 г. (наричан понякога „първия президент“ на Американската република) Джон Хенкок, Джеймс Отис, Джон Джей, Пол Ривир, Джон Поул Джоунс и други известни революционни водачи. Деветима от подписалите Декларацията за независимостта и между 9 и 13 от сложилите подпис под Конституцията от 1787 г., 33-ма от 74-мата генерали на Континенталната армия.²⁰ Би могло да се спори относно ролята на франкмасонството за разпространяването на демократичните идеи на Просвещението, но най-малкото неговата рационална „религия“ на деизма (признаването на Бог, но без обвързването му с определено изповедание), също допринася за развитието на религиозната толерантност и свободата на съвестта, за превръщането на САЩ в първата страна, в която се утвърждава принципът за отделяне на църквата от държавата.

Историците на религията като Джон Бътлър, Патриша Бономи и Нейтън Хач изтъкват връзката между съпротивата срещу абсолютистките

¹⁹ Isaacson, Walter. Benjamin Franklin: An American Life (New York, 2003), p. 112.

²⁰ Bullock, Steven C. Revolutionary Brotherhood (Chapel Hill, 1996); Tabbert, Mark A. American Freemasons: Three Centuries of Building Communities (New York, 2005), pp. 33–47.

тенденции в политиката на английския парламент и кампанията срещу държавната Англиканска църква през 1780-те години.²¹

Промененият интелектуален климат в колониална Америка се проявява с пълна сила още в първите години на младата република. Двадесет дни преди приемането на знаменитата Декларация на независимостта, на 12 юни 1776 г., делегатите на конвента на щата Вирджиния гласуват Декларация на правата. Тя е най-забележителен документ от този вид и нейни положения са включени и в други щатски конституции по време на Войната за независимост. Нейният проект е бил подготвен от Джордж Мейсън (1725–1792), американски държавник, член на Вирджинското събрание на гражданите и на щатския Конституционен конвент от 1776 г. По-голямата част от Декларацията е написана от Мейсън, а членът за религиозната свобода е бил предложен от знаменития революционен водач Патрик Хенри. Член XVI на Вирджинската декларация на правата гласи:

„Религията или задължението ни към нашия Създател, както и начинаът, по който го изпълняваме, могат да бъдат насочвани само от разума и убеждението, а не от принудата или насилието, и следователно всички хора имат еднакво правото да изповядват своята вяра съгласно повеленията на тяхната съвест, така че наше взаимно задължение е да проявяваме християнско търпение, любов и благотворителност едни към други.“²²

Макар че авторите на „Декларацията на независимостта“ не засягат пряко въпросите на религията, новият дух на времето се отразява и в нея. Началният вариант предложен от Томас Джеферсън започва с фразата: „Ние смятаме следните истини за свещени и неопровержими“ („We hold these truths to be sacred and undeniable“). Бенджамин Франклин предлага поправка в духа на просвещенския рационализъм, според който човешките права

²¹ (Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge, MA, 1990); Bonomi, Patricia U. *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America* (New York, 1986); Hatch, Nathan O. *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millenium in Revolutionary New England* (New Haven, 1977)

²² *Documents of American History*. 6th ed. Vol. I. Ed. by Henry Steele Commager (New York, 1958), pp. 103-104.

трябва да се основават на разума, а не на религията, и е убеден, че американското общество трябва да се отнася търпимо към всички религии. Той зачертава думите „свещени и неопровержими“ и ги заменя със „самоочевидни“ („We hold these truths to be self evident“).²³

Втората, федерална конституция на Съединените щати от 1787 г., също не определя свободата на вярата, наред с индивидуалните права и свободи на гражданите и това предизвиква силно противопоставяне. Възникналият голям дебат между привържениците на конституцията - федералистите и техните противници – антифедералистите, около нейната ратификация от щатите завършва с нов голям компромис. Критиците на Конституцията приемат нейната ратификация при условие нейният текст да бъде допълнен с допълнителни текстове (наричани поправки или добавки), които да гарантират индивидуалните права и свободи на гражданите. Още на първия федерален конгрес, избран на основата на конституцията през 1788 г., Джеймс Медисън, който е наричан „баща на конституцията“, предлага първите десет добавки към нея (25 септември 1789 г.), които определят правния статут на гражданите на САЩ на общодържавно ниво и определят кръга на федерален контрол върху спазването на човешките и гражданските права и свободи. Те имат като непосредствени прототипи най-вече английската „Декларация на правата“ от 1689 г. (известна като „Бил за правата“) и Вирджинската декларация за правата. Първите десет добавки (от предложените 12) влизат в сила след ратификацията им от квалифицирано мнозинство от щатина 15 декември 1791 г. и са известни под неофициалното название „Бил за правата“. На основание на член V от Конституцията са приети първите десет добавки, които стават известни като Бил за правата.

Първата добавка се тълкува като определено деклариране на принципа за отделянето на църквата от държавата и на религиозната свобода. Тя се състои от две клаузи – първата за „установяването“ (establishment clause) „Конгресът не може да приема закони, установяващи официалното налагане на религия“ и втората за „свободното изповядване (“free exercise”) – „или забраняващи свободното изповядване на такава“.

²³ Isaacson, Walter. Benjamin Franklin: An American Life, p. 254.

Макар да постановява изрично отделянето на църквата от държавата в условията на тогавашния свят християнски и нехристиянски свят, в който няма страни без официално изповедание ползващо се с пълна подкрепа на държавата, забраната за „официалното налагане на религия“, има такъв. Зад това лаконично определение се крие продължително развитие изпълнено с драматични конфликти. Първоначално Билът за правата се тълкува като отнасящ се само за федералното, не и за щатските правителства и през първата половина на XIX в. в някои щати въвеждат официална религия. Впоследствие по силата на решения и тълкувания на Върховния съд положенията на Била за правата се утвърждават по отношение на всички щати.

Политическите и културни реалности са, обаче, доста сложни и нееднозначни. Представители на консервативни християнски кръгове отричат, на основание на липсата пряко използване на фразата „отделянето на църквата от държавата“, че последното не е част конституцията.²⁴ То не е било и „първоначалното намерение“ на „бащите основатели“, тъй като не споменато от никого от тях при обсъждането на Първата поправка. Знаменитата фраза за „стената отделяща църквата от държавата“, утвърждава този принцип е била цитирана от Върховния съд в едно конкретно дело от 1947 г.²⁵, заимствана от частно писмо на Томас Джеферсън от 1802 г. до Баптистката асоциация в Данбъри,²⁶ при това извадено от контекста на неговите възгледи.

Всъщност още през 1777 г. Томас Джеферсън подготвя проектозакон за установяване на религиозна свобода във Вирджиния (Virginia Statute for Establishing Religious Freedom), като част от ревизията на останалите от колониалния период закони (включително официалното англиканско изповедание). Поради силната опозиция от страна окопалите се влиятелни англиканци приемането на закона се отлага до 1786 г. когато е повторно

²⁴ **Blankley, Bethany.** *Separation of Church and State Is Not in the U.S. Constitution.* - <http://www.christianpost.com/news/separation-of-church-and-state-is-not-in-the-u-s-constitution-122657/>

²⁵ *Everson v. Board of Educ. of Ewing, 330 U.S. 1, 15-16.*

²⁶ *Jefferson's Letter to the Danbury Baptists.* - The Library of Congress > Information Bulletin, June 1998 / <http://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html/>

внесен от Джеймс Медисън, заедно с ред други, и е одобрен от Общото събрание на Вирджиния, със съвсем малки поправки на първоначалния Джеферсонов текст. Аргументите на Джеферсън са, че религиозната свобода е естествено право на всеки човек, а правителствата не бива да контролират убежденията на хората и да ги пазят единствено от нарушения на мира и добрия ред.²⁷

Тълкуванията на Върховния съд означавали, че той пренаписва конституцията, като се е превърнал в своеобразно „национално теологическо управление“ и някакво „свръхминистерство“ на образованието.²⁸

Опонентите на твърдението, че няма „отделянето на църквата от държавата“ в конституцията, намират този подход за неисторичен и нелогичен. Те позовават, между другото, и на конкретни изказвания на „бащите основатели“, по-специално на подписания през 1797 г. от втория президент на САЩ Джон Адамс договор с Триполи, с който се уверяват ислямските страни, че „управлението на Съединените Американски Щати в никакъв смисъл не се основава на християнската религия“ ("the Government of the United States of America is not, in any sense, founded on the Christian religion").²⁹

Така че споровете по въпросите за отделянето на отделянето на църквата от държавата, по замисъла на основателите на Американската република и неговото осъществяване, както и по отношението му към проблемите на съвремеността едва ли могат да се смятат за окончателно завършени.

Но независимо от това, че и в Съединените щати принципът за отделянето на църквата от държавата е бил многократно атакуван, пряко или

²⁷ **Ragosta, John.** *Virginia Statute for Establishing Religious Freedom (1786).* - http://www.encyclopediavirginia.org/Virginia_Statute_for_Establishing_Religious_Freedom_1786#start_entry

²⁸ **Barton, David.** *Original Intent: The Courts, The Constitution, and Religion.* 5th edition (Aledo, TX: WallBuilder Press) 2008.

²⁹ **Epps, Garrett.** *Constitutional Myth #4: The Constitution Doesn't Separate Church and State.* The Atlantic, June 15, 2011. [<http://www.theatlantic.com/national/archive/2011/06/constitutional-myth-4-the-constitution-doesnt-separate-church-and-state/240481/>]

непряко, и се е налагало многократно да бъде препотвърждаван, той така или иначе за пръв се утвърждава конституционно в Американската република и неговото уреждане става образец за много следващи конституции.

**“RELIGION CAN BE DIRECTED ONLY BY REASON AND
CONVICTION”: RELIGIOUS FREEDOM AND SEPARATION OF THE
CHURCH AND STATE IN EARLY AMERICAN HISTORY**

Roumen Genov

(Summary)

The principles of religious freedom and separation of the church and state have long and dramatic history, and they remain highly topical in the contemporary world. The first attempts of religious toleration in England under the late Stuarts had failed, and only after the Glorious revolution of 1688, and diluted form of toleration to Protestant denominations outside the Church of England was put into effect. At the same time the principle of religious toleration was articulated in philosophical terms by John Locke.

The Puritans as early settlers in America had tried to escape from religious persecutions in the motherland, but in their turn they established in their communities across the Atlantic repressive and almost theocratic regime, and banished those members who dare to express unorthodox views. Religious intolerance coexisted, however, with the seeds of religious freedom and democracy in some of the colonies, in Rhode Island of Roger Williams, and in Pennsylvania of William Penn. The intellectual climate had changed with the spread of the ideas of Enlightenment, partly transmitted through the Free Masonry. Fully ripened the principles of religious freedom and separation of the church and state were embodied in the great documents of the American Revolution, the Virginia Declaration of Rights, and the Bill of Rights, thus becoming a model followed by many subsequent democratic and secular regimes around the globe.

Bulgarian Reflections on Religion and Clergy in the Age of Modernity: The Case of Ivan Seliminski

Eleonora Naxidou

Introduction

The aim of this article is to show how the religious reassessment and criticism against the church that had ensued from Western Europe as a result of the ideas of modernity was adopted by the Balkan intelligentsia. This is illustrated through the case study of one Bulgarian intellectual, Ivan Seliminski. An issue of prime importance that was fought by the Bulgarians within the context of their national movement was their ecclesiastical emancipation from the Patriarchate of Constantinople. Directly after the Crimean War (1853-1856) Bulgarian national leadership demanded the creation of an independent church on a national basis.¹ This endeavor may be considered as a kind of church reformation because of the anticlerical manifestations addressed against the high clergy.² The ecclesiastical authorities in Bulgarian lands, usually of Greek origin and culture, were discredited on account of accusations of corruption, incompetence to respond to their spiritual duties, financial misappropriation and exploitation of their flock.³ This hostility was largely related to Bulgarian national differentiation from the Greeks⁴ and the concomitant efforts for ecclesiastical self-administration, which

¹ For the Bulgarian ecclesiastical issue see: Petar Nikov, *Vazrazhdane na Balgarskiiia Narod. Carkovno-Nacionalni Borbi i Postizheniia*, Sofia: Akademichno Izdatelstvo 'Prof. Marin Drinov', 2008; Zina Markova, *Balgarskoto Carkovno-Nacionalno Dvizhenie do Krimskata Voina*, in *Izbrani Sachineniia*, Volume I, Sofia: Akademichno Izdatelstvo 'Prof. Marin Drinov', 2007; Vera Boneva, *Balgarskoto Carkovnonacionalno Dvizhenie 1856-1870*, Sofia: Za Bukvite, 2010.

² Eleonora Naxidou, Traditional Aspects of Modernity in the Nineteenth-Century Balkans: The Ecclesiastical Dimensions of the Bulgarian National Movement, in Maria Baramova, Plamen Mitev, Ivan Parvev, Vania Racheva (ed.), *Power and Influence in South-Eastern Europe 16th-19th centuries*, Berlin: LIT, 2013, p. 432.

³ Ibidem, pp. 432-437; Nikolai Genchev, *Balgarsko Vazrazhdane*, Sofia: Iztok Zapad, 1991, pp. 215 ff.

⁴ Up until the 1830s, the Bulgarians together with the Greeks belonged to the unified Orthodox community which is usually called the Rum millet. In line with Ottoman administration, this included all Orthodox subjects in the Empire, irrespective of ethnic, linguistic, cultural or other

was seen as an essential move towards political liberation from Ottoman sovereignty. The crux of the matter was, therefore, mainly motivated by national/political expediencies and not religious concerns. After all, Bulgarians were not discontent with their religious conviction and never called for a revision of the Orthodox dogma. In this framework, Ivan Seliminski, a doctor, teacher and national activist of the Bulgarian diaspora, added another dimension to the abovementioned critiques by associating them with Western anticlericalism. He viewed the role of the clergy as detrimental to society and considered the Greek hierarchy (usually called the Phanariots) in this capacity as an indicative example.

Having attended the renowned Greek school of Kydonies in Asia Minor, Ivan Seliminski (Sliven 1799 - Bucharest 1867)⁵ was one of the Greek-speaking Bulgarian intellectuals who had to contend with the critical dividing line between a sense of patriotism and national consciousness and somehow balance the two before the latter eventually prevailed.⁶ When the Greek War of independence broke out in 1821 Seliminski fled to the Peloponnese for fear of Turkish reprisals against Greek/Christian populations in the area. There is a possibility that for a short period of time he fought on the side of the Greek rebels,⁷ before moving on

differences, under a common ecclesiastical organization headed by the Patriarchate of Constantinople. See: Benjamin Braude and Bernard Lewis, (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York: Holmes and Meier Publishers, 1982; Paraskevas Konortas, From Ta'ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community, in Dimitri Gondicas and Charles Issawi (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1999, pp. 169-179. The breakup was brought about by the prevalence of national ideology and the formation of national identities, which rendered the previous model unviable and led to differentiation within the population on the basis of national rather than religious criteria. See: Demetrios Stamatopoulos, From Millets to Minorities in the 19th Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization, *Citizenship in Historical Perspective* in S. Ellis, G. Halfdanarson & A. K. Isaacs (eds.), Piza, Piza University Press, 2006, pp. 253-273.

⁵ Mihail Arnaudov, *Seliminski. Zhivot, Delo, Idei*, Sofia: BAN, 1938; Cvetan Kristanov, Stoian Maslev and Ivan Penakov, *Dr Ivan Seliminski kato Uchitel, Lekar i Obshtestvenik*, Sofia: BAN, 1962.

⁶ Eleonora Naxidou, Mia 'Valkaniki' Ekdohi tou Philellinismou: I Periptosi tou Ivan Seliminski (A 'Balkan' Version of Philhellenism: The Case of Ivan Seliminski), *Praktika tou Diethnous Epistimonikou Sinedriou 'To Endiapheron gia tin Ellada kai tous Ellines'* (*Proceedings of the International Conference 'The Interest in Greece and Greeks'*, Athens: Irodotos, 2014, pp. 277-298.

⁷ It is widely accepted by Bulgarian historians that Seliminski fought in the Greek War of Independence. However, Maslev expressed doubts due to the lack of substantial evidence. For the issue see: Stoian Maslev, D-r Iv. Seliminski i Grackoto Vastanie ot 1821 g., *Izvestiia na Darzhavna Biblioteka 'Vasil Kolarov' za 1957-1958 g*, Sofia 1959, p. 339; Naxidou, Mia Valkaniki, pp. 285 ff;

to Europe and then to Sliven, Plovdiv, and various towns with Bulgarian communities in the Principalities where he earned his living as a teacher of the Greek language. In the 1840s he studied in the Medical School in Athens, where he was decorated for his participation to the Greek revolution by the Greek government. He continued his medical studies in Italy and then practiced medicine in Walachia and Bessarabia, where he sought a protagonist role in the national pursuits of the Bulgarian emigrants. Besides his memoirs, Seliminski also wrote various essays on the ecclesiastical issue, as well as on philosophical/ethical/social and medical topics.⁸

Seliminski's ideas about religion and the church are presented mainly in the following studies on which the current analysis is based: *Proizhod na Religiite (The Origins of Religions)*, *Religiia i Politikata (Religion and Politics)*, *Duhovnishkoto Saslovie i negoviiat Proizhod (Priesthood and their Origins)*, *Religiata, Duhovenstvo i Carkovniat ni Vapros (Religion, Priesthood and our Ecclesiastical Issue)*,⁹ and *Balgarskiat Carkoven Vapros (The Bulgarian Ecclesiastical Issue)*.¹⁰ His views developed mostly under the influence of two trends.¹¹ (i) The principles of the Enlightenment and the French Revolution due to which the dominant position of traditional values and institutions, such as religious belief and ecclesiastical organization, were not only challenged but undermined¹² and (ii) the adverse attitudes of the Bulgarians against their high clergy.

⁸ Seliminski wrote in Greek. A large part of his archive was published in Bulgarian translation (without the original Greek text) in 14 volumes during the period 1904-1931 by P. Chilev (volumes I-VI) and Elisabeta Pazheva (volumes VII-XIV). In addition, a selection of Seliminski's essays was published in the volume: Dr Ivan Seliminski, *Izbrani Sachineniia*, ed. Nikolai Kochev, Sofia: Hauka i Izkustvo, 1979. Both editions have been criticized for the poor quality of the translation, though.

⁹ These 4 essays are included in: *Biblioteka Dr Iv. Seliminski, Volume XII*, ed. Elisabeta Pazheva, Sofia, Ministerstvoto na Narodnoto Prosveshenie.

¹⁰ *Biblioteka Dr Iv. Seliminski, Volume X*, ed. Elisabeta Pazheva, Sofia, Darzhavna Pechatnica, 1929.

¹¹ For the influences on Seliminski's ideology see: Yura Konstantinova, Myths and Pragmatism in the Political Ideology of Dr Ivan Seliminski, in P. M. Kitromilides & Anna Tabaki ed., *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, Athens, Institute for Neohellenic Research, 2010, 163-179.

¹² With the prevalence of rationalism the political influence of the church diminished and the essence of religious faith was seriously questioned. The triumph of reason and the development of a scientific way of thinking were followed by a complete reassessment of the context of the Holy Scriptures. Their divine and eternal truths based on revelation, miracles and prophecy were

It is obvious that Seliminski's engagement in such themes was largely due to his lively interest in the outcome of the Bulgarian ecclesiastical dispute. In his statements, he aimed to show that the clergy were responsible for the Bulgarian loss of national life, as well as the five centuries of Bulgarian subjugation to Turkish enslavement and absolute illiteracy.¹³ He explained that his work was based on historical facts, having applied the method of cause and effect to validate his assertions.¹⁴

In this context the present article examines how Seliminski perceives the background of the Bulgarian ecclesiastical situation, demonstrating his views on the following interrelated issues: the birth and necessity of religions, the emergence of the clergy and their role in society, the behavior of the high priests in the Bulgarian lands, and his suggestion for an appropriate solution to the ecclesiastical problem.

Origins and necessity of Religions

Seliminski agrees with the view that religions emerged in ancient times and their origins are related to meteorology and astronomy, in other words to human attempts to understand nature and the continuous changes in the environment.¹⁵ He states in his writing that being in the early stages of their intellectual development, primitive men were able to comprehend what was taking place in their surroundings through the use of their imagination. They deified natural phenomena and attributed them human qualities and needs.¹⁶ Through this imaginary interpretation of natural forces idolatry originated.¹⁷ With the emergence of new ideas and aspirations through human mental and moral

subjected to thorough examination and were either rejected as completely inconsistent with the new scientific world-view or re-interpreted in order to conform to the new principles. Apart from the hostile stance against religion, expressed mainly by Voltaire and the Deists on the one hand, and the attempts to elaborate a reasonable version of Christianity on the other, new vigorous reformist religious movements emerged in the West, such as Methodism, Jansenism and Pietism as well as the 'Great Awakening' in the North American colonies. Naxidou, *Traditional Aspects*, pp. 425-426. See also: Gerald R. Cragg, *The Church and the Age of Reason 1648-1789*, London: Hodder & Stoughton, 1960; Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, 1995.

¹³ *Biblioteka Dr Iv. Seliminski*, XII, p. 24.

¹⁴ *Biblioteka Dr Iv. Seliminski*, XII, p. 25.

¹⁵ *Biblioteka*, XII, p. 3.

¹⁶ *Biblioteka*, XII, p. 45.

¹⁷ *Biblioteka*, XII, p. 30.

evolution, pagan beliefs were abandoned by societies. Seliminski goes on to say that the first instigator of moral change was Moses who, with the Ten Commandments, gave the Hebrews new political and moral rules. Later, Jesus summarized these rules into one moral doctrine: *love thy neighbor as yourself*. The Christian Church was founded on Jesus' instructions which were based on four principles: *God is love; the significance of religion is that people alleviate the misery of widows and orphans, and stay pure; priests teach the Word of God both through their preaching and their behavior; and Man is the temple of God*. Seliminski believes, however, that the Word of God had never been fully applied, because of the pagan and Jewish customs and practices that had survived. Responsibility for this failure lay primarily with the clergy, this being the reason that prevented the formation of a virtuous Christian society.¹⁸

Seliminski states that at the same time, religious faith was employed by both Biblical figures as a means to free people from tyranny. Moses liberated the Hebrews from Egyptian oppression and Jesus through the simple indisputable philosophical concept of solidarity instigated liberation from the Roman yoke.¹⁹ He also claims that the Romans officially adopted the new faith only out of fear of the various peoples under their rule unifying against them, and that their underlying intention was to eliminate it. This was why they encouraged dogmatic disputes, whose conflicts led to the formation of heresies. In this way the Romans strengthened their control, while at the same time the Christians were subdued to an even worse yoke, which was not merely physical but also spiritual. Then Mohammed, who was also spurred by political motives, introduced a new faith in order to improve the lives of his people. Declaring war against the infidels in the name of God, many peoples were conquered and the Byzantine Empire destroyed. Western Europeans did not succumb to Muslim domination because they were not divided by heresies,²⁰ even though, they too suffered under the yoke of the monks. Luther, the great church reformer (a Slav) came to teach the true message

¹⁸ *Biblioteka*, XII, pp. 50-51.

¹⁹ *Biblioteka*, XII, pp. 7-8.

²⁰ *Biblioteka*, XII, pp. 9-10.

of the Gospel. In this way his followers surpassed everyone else in piety, virtue and culture.²¹

According to Seliminski, there were other great social reformers in history who wrote laws in order to enhance the moral behavior and establish peace and solidarity among their people, among whom were Confucius for the Chinese, Manu for the Egyptians, as well as Cyril and Methodius for the Bulgarian people. Their common ground was that they all sought social amelioration based on either threats of eternal damnation or the reward of immortality. Despite their special abilities, courage, will, and understanding of the human soul, Seliminski goes on to observe that they all failed in their efforts to radically transform human society. They only managed to achieve some level of, albeit, superficial reform, on the old foundations. In other words, they rebuilt society using new methods but the same old materials, and in so doing merely giving them a somewhat better outward appearance. This, Seliminski claims becomes evident when one compares the old and new versions of the religious faith of various peoples. Even though they seem to have changed, in essence, the aims, ideas, teachings, morals and fanaticism of the clergy have remained intact.²² As regards Christianity, he states that it has embraced all the basic elements of paganism and Judaism, which differ only in name and appearance. The examples he cites include: the Christian God and Satan who are nothing more than the good and evil spirits worshipped by the pagans; heaven is in fact Hades; the birth of the son of the Indian God bears resemblance to the birth of Christ, and so on.²³

Emergence and Role of the Clergy

Seliminski was also concerned with the emergence of the privileged social group which is known by the name of clergy. He claimed that priests could in fact be identified as the ancient witch doctors and augurs since they both had similar roles and duties in human societies. Healers were the first to enjoy a prominent position among peoples in primitive times because they took care of an essential human need, the treatment of illness. When humans became pagans, deifying and

²¹ *Biblioteka*, XII, p. 10.

²² *Biblioteka*, XII, pp. 40-41.

²³ *Biblioteka*, XII, p. 4.

worshiping natural forces and phenomena, these witch doctors were considered capable of communicating with Gods and interpreting their will.²⁴ Having personified nature, people believed that God/the power of creation resembled the ruthless tyrants who now governed them and that God too drew satisfaction from human misery. It was due to such perceptions, Seliminski, explains that the common people fall under the control of the cunning men, who supposedly were the only ones that knew the desires of the Gods and the methods to please them. These men, however, were in fact liars and deceivers. It was through such means that they became masters of people's minds and thoughts, so that no human activity could be accomplished without their consent. Moreover, being regarded as representatives of the power of creation on Earth, they were yielded the right to rule mankind in its name.²⁵

Seliminski was convinced, that even up until his day, this elite performed ceremonial services, not to appease God to forgive human sins as they claimed, but rather to manipulate and dominate the people.²⁶ The most effectively devious way that this subjugation was carried out was by indoctrinating the people with the belief that if they lived their miserable temporary lives on Earth by following the will of God, the righteous could look forward to the reward of eternal bliss in heaven, whereas the sinful would suffer eternal damnation. Through theology they posed as prophets and the keepers of the key to heaven, the ultimate abode of all humans.²⁷ On the other hand, the temples, which in effect were the first hospitals, were the places where the ill were treated but also where the 'charlatan' priests mediated with God on behalf of the lay people – to fulfill their human longings- at a price. In more modern times monks replaced them in both healing and mediation services.²⁸

Witch doctors, prophets and priests based their power on human ignorance and fear of sin. Considering knowledge as a threat to their authority, they urged people to read the books which they wrote and/or approved of. Any other written work was characterized as being detrimental to the human soul and was strictly

²⁴ *Biblioteka*, XII, pp. 24-30.

²⁵ *Biblioteka*, XII, pp. 45-46.

²⁶ *Biblioteka*, XII, p. 7.

²⁷ *Biblioteka*, XII, pp. 31-32.

²⁸ *Biblioteka*, XII, pp. 34-35.

forbidden. For this reason, they were very much afraid of the development of education, as well as contact and exchange of ideas between peoples with different attitudes, mentality, and way of life, going to great lengths to prevent them.²⁹ Seliminski argued that priesthood, which he referred to as a horrible class, had always oppressed mankind and continued to do so with the methods and activities described above. In accordance with their preaching, God, religion, the clergy and man were the four cornerstones on which human society was founded. They portrayed God/the force of creation, however, as wrathful and as taking pleasure in human misery. Religion, on the other hand, they professed consisted of the proper practices that must be followed in order to appease God and be redeemed. The means by which man could expiate his sins was to give material goods and make financial offerings to the church. The clergy deceived the people by preaching that their wretched life on earth in fact brought them happiness, whereas those who lived in prosperity would suffer eternal misery. Man, they claimed, was a miserable, frightened, sinful creature, who on his deathbed would be called to account for his deeds. It was only the priests that could save a person's soul from damnation in the afterlife.³⁰

Seliminski fervently believed that the clergy was the main culprit for the failure of the Christian religion to reform society. They misinterpreted the basic principles of the Holy Scriptures, concentrating mainly on the material side of the doctrine and neglecting the moral context. Having fallen prey to corrupt priesthood, Christianity became a source of injustice, persecution, internecine conflicts and merciless oppression. Gradually, however, human intellectual development stimulated scientific and technical progress which had the effect of seeing the Gospel in a new light. The true meaning of the Scriptures was sought and contrasted with the preaching of the clergy. Thus, 1,400 years after the advent of Christ, Luther reformed the Christian Church 'cleaning up the infection' and restoring it to its initial form.³¹

Instead of living humbly in accordance with the Word of God, performing religious rituals on behalf of the faithful, they appropriated religion, turning what

²⁹ *Biblioteka*, XII, p. 47.

³⁰ *Biblioteka*, XII, pp. 48-49.

³¹ *Biblioteka*, XII, pp. 51-52.

should have been a vocation and a mission into a profession.³² Hungry for power, they preached falsehoods and heretic teachings, thus dividing the Church.³³ These money grabbing, cheats claimed that God demanded material sacrifices and ordered the people to build luxurious palaces in His name as an indication of their subordination. They taxed and fined people for their sins, they usurped both material and moral goods, and they determined and regulated people's activities, such as diet, marriage and so on. Seliminski states, it was through this scheming that the priests oppressed man's mind and depraved his soul with threats. They kept the laity under tight control in a labyrinth of illusion. The more the people looked to them for spiritual guidance, the more they deceived them with talk of piety, virtue and redemption. They labeled anyone who dared to challenge their authority as impious, atheists or rebels. Well aware that their power rested in people's ignorance, the clergy sought to keep the masses uneducated, intimidating them with curses or reassuring them with vows that supposedly lost or won God's favor. This was also how social exclusion or inclusion was determined by the clergy.³⁴

Seliminski accused the clergy of all religions to be living off their flock, as though they produced nothing, consumed plenty. They wanted people to be kept at a primitive level of development because it was easier for them to exploit the illiterate and the gullible. Over the course of time, their numbers increased and so did their machinations, wealth and power.³⁵

High Priests in the Bulgarian Lands

Seliminski characterized the Greek high clergy (Phanariots) in the Bulgarian lands as one of the three cruel tyrants of the Bulgarian people, the other two being the Turks and the notables (chorbadzhi) who collaborated with the clergy.³⁶ The Bulgarians had endured the Phanariot yoke since 1767 when the independent Bulgarian Church was subordinated to the Patriarchate of

³² *Biblioteka*, XII, pp. 59-60.

³³ *Biblioteka*, XII, p. 65.

³⁴ *Biblioteka*, XII, pp. 11-12.

³⁵ *Biblioteka*, XII, pp. 41-42.

³⁶ *Biblioteka*, XII, p. 53.

Constantinople.³⁷ More specifically, in the 1760's Patriarch Samuel abolished all three Slavic Churches in the Balkans, namely, the Archbishoprics of Tarnovo, Ohrid and Ipek. This was done with the intention of extending his power over the Slavic peoples in Turkey in order to turn them into victims of the Phanatiots' avarice and the Greek *Great Idea*.³⁸ The Phanatiots divided their flock into two categories: the faithful who enjoyed favorable status and the catechumens who were treated badly, sometimes even as slaves. Only those who were of Greek origin or Hellenized were entitled to belong to the first group, whereas all other nationalities fell into in the second one.³⁹ Using religion as a means to implement their unlawful aspirations, both the Patriarch of Constantinople and the elders (the high clergy constituting the synod of the Patriarchate) committed every possible injustice against the Bulgarian people, imposing a reign of terror. Besides being illiterate and incapable of fulfilling their commitments, they were corrupt and exploited the Bulgarians financially.⁴⁰ Seliminski describes in great detail how seeing the Bulgarian people living in misery gave these remorseless tyrants great satisfaction. Not only did they oppress the laity through curses, excommunication, intrigues and persecution, but also slandered the Bulgarians as a whole to the Turkish authorities and the Great Powers. Through this shameful conduct, they annulled the Bulgarians' justified protests against them.⁴¹

In addition, the Phanariots were against the Bulgarian national movement and employed every conceivable means to quash it.⁴² The Bulgarian language was forbidden in church services, and in schools, being replaced by ancient Greek, which was incomprehensible even to Greeks. Old Bulgarian manuscripts and books were burned; Bulgarian monasteries were taken over or destroyed,⁴³ and the most important educated Bulgarian clergymen were banished.⁴⁴ It was through these devious means that the Bulgarians not only forgot their language and writing system, but also were deprived of their basic human rights. Disputes

³⁷ *Biblioteka*, XII, p. 54.

³⁸ *Biblioteka*, X, pp. 93-94.

³⁹ *Biblioteka*, X, p. 74.

⁴⁰ *Biblioteka*, X, pp. 77-83.

⁴¹ *Biblioteka*, XII, pp. 60-61.

⁴² *Biblioteka*, XII, p. 57.

⁴³ *Biblioteka*, X, pp. 76-77.

⁴⁴ *Biblioteka*, X, pp. 84-85.

among compatriots arose, religious feelings or love for family degenerated, and illiteracy prevailed.⁴⁵

Seliminski also criticized the Phanariots for their teachings. First and foremost, he stated, moral principles should support human needs, otherwise they were nothing more than empty words with no impact at all. No human being, he explained, could be expected to obey religious preaching that did not assist him in his daily needs, even when threatened with hell, and even more so when the preachers, the so-called 'servants of God', lived in opulence. Seliminski was convinced that the Phanariot clergy over the course of many centuries sought to destroy the Bulgarians with such false instructions in the name of 'true faith'.⁴⁶ After all, he concluded, religion existed for the sake of people and not the other way round.⁴⁷

On the whole, Seliminski likened the Phanariots to the Pharisees⁴⁸ declaring that the only way that the Bulgarians could improve their lot was to free themselves from the Greek high clergy once and for all,⁴⁹ and seek independent national church administration.⁵⁰

Finally, in his writings, Seliminski referred to the various ways through which his co-nationals had until then proposed the accomplishment of ecclesiastical emancipation, only to reject each in turn. First of all, he was totally opposed to a definitive rupture with the Patriarchate of Constantinople. Neither did he agree to accession to the Catholic Church, as this would simply mean subordination of the Bulgarian nation to an even more powerful Patriarch. Embracing the Evangelical faith, on the other hand, would require a change in dogma which, should only be considered after the establishment of an independent Bulgarian Church. At that time, Seliminski claimed that the Bulgarian people were not sufficiently developed either intellectually or morally, nor spiritually mature to engage in doctrinal discussions. As he saw it, this would only harm Bulgarian interests. The proposal he, himself, put forward for

⁴⁵ *Biblioteka*, X, pp. 85-86.

⁴⁶ D-r Ivan Seliminski, *Izbrani Sachineniia*, pp. 39-40.

⁴⁷ *Izbrani Sachineniia*, p. 41.

⁴⁸ *Biblioteka*, XII, p. 51.

⁴⁹ *Biblioteka*, XII, p. 57.

⁵⁰ *Biblioteka*, XII, pp. 62-63.

ecclesiastical emancipation from the Phanariots was rather vague; his option was to establish close relations with the European nations in order for the Bulgarians to reach their goal.⁵¹

Conclusions

Making a distinction between religion and the clergy, Seliminski argued that the former was useful for human society, whereas the latter was a group of individuals who had always exploited people and never fulfilled their mission. In this assumption he was obviously influenced by similar Western anticlerical views which he probably came across during his stay in Europe.

More specifically, Seliminski believed in the existence of a unique force of creation/God. In this way, he perceived the various religions as moral/philosophical systems of belief which had been introduced by enlightened humans rather than as God's revelation. For him, they were codes of moral values all based on the same principles, despite their different names and 'wrappings' which served merely to cater to the mentality of people to whom they were addressed. Seliminski was convinced that religious faith was necessary for human progress and prosperity provided that the specific doctrines were observed correctly. However, he rejected the idea that religion had ever had a beneficial role in society mainly because of the pagan elements that had been assimilated and the fact that the essential meaning had been continually distorted by the clergy. For this reason, Seliminski held an adverse stance against clergymen whom as self-appointed representatives of God, he considered to be charlatans. They misinterpreted the essence of religion, and turned their calling into a profession in order to have a privileged position in society. They were solely responsible manipulating the simple, uneducated folk and keeping them in a state of misery and ignorance. Although Luther was the only exception to this, Seliminski was not in favor of Bulgarian adopting the principles of Lutheranism before they had formed their own national church.

The Phanariot clergy of the Bulgarian lands lay at the core of Seliminski's sharp criticism. Not only were they fake apostles who preached morals

⁵¹ *Biblioteka*, XII, pp. 63-67.

detrimental to the nature, needs and happiness of humans; not only were they remorseless tyrants, responsible for the misery, illiteracy and backwardness of the Bulgarian people; but they were also totally opposed to the Bulgarian national awakening. Although Seliminski believed that clerical emancipation from the Phanariots was imperative for the Bulgarians to develop and gain prosperity, he was not able to provide a clear or concise plan for the achievement of this goal.

All in all Seliminski participated in the discussions of the time about the Bulgarian ecclesiastical issue placing it within the context of a broader ideological/theoretical approach concerning religion, the church and the agents involved. His personal contribution consists in his attempt to take a philosophical approach to the predominantly national/political perspective of this most significant of issues for Bulgarians and their national identity.

Предложението на спорните македонски епархии да бъдат приети от Англиканската църква в религиозно общение през 1874 г.

Живко Лефтеров

Движението за присъединяване към Екзархията на спорните епархии в Македония и последвалата проуниатска акция в областта от началото на 1874 г. са добре документирани и подробно изследвани. По-слабо известен факт е, че преди да се обърнат към униатската църква, членовете на сформирания български комитет в Солун първоначално правят друг избор – отправят предложение да бъдат приети от Англиканската църква в религиозно общение. В историографията посветена на църковно-националните борби в Македония този епизод присъства, но се изчерпва с две-три изречения, без да му е обръщано специално внимание.¹ Поради тази причина настоящата статия има за цел да отговори на въпроса какви са причините да бъде избрана именно Англиканската църква, доколко сериозно е това предложение и каква реакция предизвиква, като се допълни съществуващата картина въз основа на наличните извори от тази епоха.

* * *

Отказът на Високата порта да издаде берати за назначаване на ръкоположените от Българската екзархия митрополити на Скопска, Битолска и Охридска епархии, води до негодувание сред българското

¹ **Снегаров, Ив.** Солун в българската духовна култура. Исторически очерк и документи. С., 1937. 117-122; **Кирил, Патриарх български.** Принос към българския църковен въпрос. Документи от австрийското консулство в Солун. С., 1961. 27-29; **Маркова, Зина.** Движението за присъединяване към Екзархията в спорните епархии в Македония през 70-години на XIX в. – В: Българската нация през Възраждането. (Сборник от изследвания). Т. 2. С., 1989. 246-247; **Еленков, Ив.** Католическата църква от източен обряд в България. От времето на нейното учредяване с присъединяването на част от българския народ към Рим през 1860 г. до средата на XX в. С., 2000. 179-180.

население в Македония и предположения за сключена българо-гръцка спогодба за сваляне на схизмата за сметка на македонските епархии. За успокоение на духовете и окуражаване на исканията за български владици, на 7 ноември 1873 г. Св. Синод решава да изпрати неофициално в Солун епископ Нил Смоленски.² След острата реакция на Вселенския патриарх Йоаким II (заема патриаршеския престол два пъти: 1860-1863 г. и 1873-1878 г.) срещу това нарушение на фермана и недоволството на руския посланик граф Н. Игнатиев османската власт разпорежда епископът незабавно да напусне града и областта, а Екзархията е принудена да се съобрази и излиза със съответното решение. Отзоваването му подхранва слухове за предстояща спогодба на Екзархията с Патриаршията и е посрещнато от българското население с масово и неприкрито недоволство.

През декември 1873 г. в Солун се събират представители на Солунска, Воденска, Кукушка, Дойранска, Струмишка и Малашевска общини, а епископ Нил Изворов не изпълнява екзархийското нареждане и се съгласява да остане в Македония за да ги подкрепя и им съдейства в борбата за църковна самостоятелност. В резултат на това три от общините (Солунска, Воденска и Кукушка) поискали от Екзархията върху пределите им да се учреди нова епархия, а епископ Нил да бъде утвърден за неин митрополит. Полученият отказ ги кара през януари 1874 г. да се обърнат към английския посланик в Цариград Хенри Елиът с молба да бъдат приети от Англиканската църква в религиозно общение заедно със своя епископ Нил Изворов, чието съгласие получават предварително. Споделят за готовността за преминат в лоното на църквата, ако както на тях, така и на техния епископ се гарантира английска закрила. За тяхно разочарование английската легация отклонява своето посредничество. Именно този отказ

² Никола Добрев Чешмеджиев (1823-1905) е роден в гр. Русе на 23 август 1823 г. През 1842 г. постъпва в манастира „Кокош“, окръг Тулча, Северна Добруджа. През 1852 г. е ръкоположен за свещеник, а през 1873 г. екзарх Антим I го ръкополага за епископ с титлата Смоленски. Официално приема католицизма през 1874 г. и две години по-късно е въведен в чин епископ на Българската католическа църква от източен обряд. През 1882 г. е въздигнат в архиепископски сан и назначен за апостолически администратор на съединените българи със седалище Цариград. През пролетта на 1895 г. архиепископ Нил подава молба до Св. Синод да бъде отново приет в лоното на Православната църква. Умира на 13 март 1905 г. в София. Погребан в двора на църквата „Св. Седмочисленици“.

ги принуждава да се обърнат към българския униатски епископ Рафаил Попов в Одрин.³

Отказът на посолството в Цариград е препратен до българските представители от Македония чрез английския консул в Солун Джон Блънт. В свой доклад от 2 февруари 1974 г. той съобщава, че получената телеграма от Цариград имала следното съдържание: „Информирай българите, които телеграфираха в посолството, че аз не мога да се намеся в техните работи.” По-нататък, в същия доклад, Блънт съобщава, че българите отправили отново своето предложение, но този път към него.⁴

Това повторно прошение пък е засвидетелствано в доклад на австро-унгарския генерален консул в Солун Франц фон Кнапич до външния министър граф Андраши.⁵ Според автора на документа тази стъпка е продиктувана от крайната непримиримост към Цариградската патриаршия и опит за натиск върху подкрепящите я руски дипломати, както и от „един очевиден уклон към протестантизма” сред по-младите българи.⁶ Фон Кнапич добавя и още един любопитен елемент нецитиран от българските изследователи. Според него за осуетяване на предложението е спомогнало влиянието на руския консул в града Н. Якубовски.⁷

Последният, както и руския консул в Одрин Иванов постоянно държат в течение граф Игнатиев за случващото се, а темата намира място в

³ **Кирил, Патриарх български.** Принос към българския църковен въпрос... 29.

⁴ **Христов, Христо.** Документи за българската история в английските архиви. – *Исторически преглед*, № 3, 1965. 142

⁵ Докладът е публикуван в: **Кирил, Патриарх български.** Принос към българския църковен въпрос. Документи от австрийското консулство в Солун. С., 1961. 90-93.

⁶ Създението на граф Кнапич за клонящите към протестантизма млади българи е твърде преувеличено. Наистина след Великденската акция на 3 април 1860 г. и създаването на Българската униатска църква през декември с.г., част от дейците на църковно-националното движение в стремежа си за постигане на църковна самостоятелност и несъгласни със сключването на уния с Римокатолическата църква потърсили друг вариант. Те се обърнали за подкрепа и съдействие към основания през 1854 г. Евангелски съюз в Цариград. Водените през 1861 г. преговори за сключване на българо-протестантски съюз (уния) обаче не се увенчали с успех, поради твърдо отстояваната българска позиция за неотклонение от православно учение. Поради тази причина „заиграването” с протестантизма в този период има чисто прагматични подбуди и е по-скоро конюнктурно хрумване, отколкото сериозно осмислено действие. По-подробно вж.: **Христов, Христо.** Протестантските мисия в България през XIX в. – В: *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски”*, Т. XXVI (LII), 3, 1976/1977. С., 1981. 181-186.

⁷ **Кирил, Патриарх български.** Принос към българския църковен въпрос... 92-93.

неговите доклади до външния министър на Руската империя княз Горчаков. В докладът си от 16 януари 1874 г., граф Игнатиев информира, че отзоваването на българските архиереи от Солун и Одрин „е произвело мъчително впечатление на българите от тези градове, а българите от Кукуш, недалеч от Солун, са се обърнали към католически и англикански мисионери за да се избавят от владичеството на гръцкото духовенство”.⁸ В същия доклад граф Игнатиев предава и своя разговор с екзарх Антим на тази тема, състоял се на 5 януари. Според посланика българският архиерей твърдо отстоявал решението си за изпращане на български владици, макар и в нарушение на фермана, тъй като бил длъжен да те притече „на помощ на българите, които още стенат под игото на Фенер и които незабавно ще бъдат погърчени или ще станат плячка на латинската или протестантската пропаганди, ако не чуя техните вопли”. В крайна сметка граф Игнатиев призовава екзарх Антим към действие и решителност за да смири недоволните, тъй като според него присъствието на български владици в Македония „само ще задълбочи пропастта”.⁹

В друг свой доклад до княз Горчаков от 8 февруари 1874 г. граф Игнатиев го информира по-конкретно за отправеното към Англиканската църква предложение: „Ваше Височество ще благоволи да си спомни, че няколко български общини от околностите на Солун бяха заплашили да приемат протестантизма, ако бъде отзован изпратеният им от Ортакойската църква владика. Тъй като въпреки това екзархът повтори на Нил изричната си заповед да се върне незабавно в Цариград, българите изпратиха телеграма до английския шарже д`афер с призив кралица Виктория да ги вземе под покровителството си. Г-н Локок натовари британския консул в Солун да им отговори, че нито може, нито иска да се меси в религиозните дела на православните.”¹⁰ Анализът, който прави граф Игнатиев говори за неговото добро ориентиране в ситуацията. Според него всички тези действия за дело на няколко разпалени водачи, имащи за цел „да окажат натиск на Екзархията

⁸ Граф Н. П. Игнатиев. Дипломатически записки (1864-1874) и Донесения (1865-1876). Том втори: Записки (1871-1874) и Донесения (1865-1876). С., 2009. 889.

⁹ Пак там, 889.

¹⁰ Пак там, 900-901.

и руското посолство”. По-любопитна в случая е стигналата до него информацията, „че тези смени на вероизповеданието са тайно поощрявани от Мидхат паша”, който по това време е валия на Солунския вилает и целял „религиозни вълнения”. Заключение на руския посланик е, че край на „сплетните”, включително и около проуниатската акция, която в действителност го притеснява, а не предложението за присъединяване към Англиканската църква, може да се сложи единствено от Портата чрез разрешаване на спора за епархиите по чл. 10 от фермана.¹¹

Не закъснява и реакцията на Българската Екзархия. На 8 февруари 1874 г. Екзархията изпраща окръжно писмо до всички епархии с обръщение към „благоговейните свещеници, почтени първенци и благочестиви християни”, посветено на действията на епископ Нил и събитията в македонските епархии. В него българските архиереи подробно разясняват причините довели до колизиите и желанието за уния, декларирайки своята твърда позиция за отстояване интересите и исканията на македонските българи, отхвърляйки всички спекулации за „пожертване и изоставяне на македонските епархии”. Призовава се към търпение за тяхното удовлетворяване, като изрично е отбелязано, че „те никога не могат да се постигнат с унията и с каквото и да е друго вероизповедание чуждо на учението на Православната църква”. Почти заклинателното „пазете се от унията” се среща няколко пъти в текста на окръжното писмо, без обаче никъде да е спомената Англиканската църква.¹²

Сведения и коментари за събитието могат да бъдат открити и по страниците на тогавашния български периодичен печат. Издаваният от Марко Балабанов в Цариград вестник „Век” отделя на предложението специално внимание в два свои последователни броя от 26 януари и 2 февруари 1874 г. В първия от тях статия с многозначителното заглавие „Неприятни слухове” информира читателите за „разни слухове, за които едвам дръзнуваме да дадем отзив” и плъзналите в столицата на империята

¹¹ Пак там, 902.

¹² *Источно време*, бр. 6, 10 февруари 1874 г. Вестникът е българско издание на англо-френския вестник „The Levant times”. Въпреки това в него не се среща информация за отправеното към английския посланик предложение.

версии за събитието: „Разказва се, че от някои места в Солунския вилает дошли в Цариград депеши до едно чуждо посолство от протестантско вероизповедание. Лицата, които са подписали тия депеши, просили, казват, от това посолство или да посредничи при Царското правителство за изпълнение на 10-ия член на царския ферман, или ако това изпълнение не е възможно, да им спомогне да влязат в църковни сношения с протестантските религиозни общества.”¹³ Това е повод авторът на статията да подложи на критика спекулацията с религиозните убеждения на българите и необмислеността на подобни движения, които не допринасят за вероизповедното единство на българския народ. В заключение той си пожелава слуховете допринесли за тези негови размишления „дано да излязат съвсем лъжовни”. В следващият брой слуховете вече отстъпват място на получената по-обективна информация, а статията е озаглавена „Движението между българите в Солунския вилает”. Посветена основно на преговорите със „забравения от всички униатски епископ Рафаил” за присъединяване към Българската униатската църква, в самото начало е дадена и кратка информация за първоначално отправеното предложение на представителите на македонските епархии: „Зле надъхани и зле управлявани, те поискаха да встъпят в религиозно общение с протестантите, но държавата върху покровителството и влиянието на която те разчитаха, не отговори на желанията им.”¹⁴ Интерес предизвиква изложената от редакторите на вестника причина за този отказ: „Когато те днес изменяват вероизповеданието си, което са наследили от векове, кой може да им повярва, че те ще държат на дело онова, което сега приемат и не ще го променят утре на друго за интерес? Ето защо английското тука посолство, вещо по подбужденията по които някои от нашите сънародници в Солунския вилает пожелали да се съединят с протестантите, не рачило да ги приеме под своето покровителство и да посредствува в изпълнението на желанията им.”¹⁵

¹³ Век, бр. 3, год. I, 26 януари 1874 г.

¹⁴ Век, бр. 4, год. I, 2 февруари 1874 г.

¹⁵ Пак там

На същия въпрос е посветена една кратка дописка и в издавания от Любен Каравелов и Христо Ботев вестник „Независимост“ в Букурещ. След като се съобщава за приемането на унията от няколко български села в Солунско, за отправеното до английския консул предложение четем следното: „...най-напред о. Нил помолил протестантските мисионери да приемат както него, така и гореказаните села под своето покровителство и да ги съединят с Англиканската черква, но мисионерите му предложили такива условия, които той не можел да приеме (?)”.¹⁶ В информацията редакторите на вестника коректно отбелязват, че се позовават на свой „редовен дописник” от Цариград, характеризиращ ситуацията така: „Нека Русия види сега какво семе е посял генерал Игнатиев и каква бъдещност се приготвява на православието.” Нападките на дописника над различни българи, „които не заслужават никакви укори” и липсата на подробности за събитието, карат редакторите за заключат, че „не можем да имаме особено доверие” и ще очакват по-достоверни и по-безпристрастни сведения.¹⁷

От иначе кратките сведения в българския възрожденски периодичен печат е очевидно, че настина липсва достатъчно информация относно отправеното до английския посланик предложение дори и за негови съвременници, както и често срещаното незнание или неразбиране за това какво представлява Англиканската църква и автоматичното ѝ причисляване към протестантските деноминации.

В крайна сметка целта на движението бива постигната, тъй като след енергичната намеса на руския посланик граф Игнатиев бавените берати за назначаване на Скопски и Охридски митрополити са издадени през м. март 1874 г.¹⁸ Вследствие на това униатското движение заглъхва, а предложението за присъединяване към Англиканската църква остава единствено в полето на „екзотичните идеи”.

От друга страна 70-те години на XIX в. са времето когато българите започват да присъстват по-трайно в полезрението на англиканите и да

¹⁶ *Независимост*, бр. 18, год. IV, 16 февруари 1874 г.

¹⁷ Пак там. 146.

¹⁸ **Натанаил Охридски**. Живнеописание Митрополита Охридо-Пловдивскаго Натанаила (Автобиографични бележки). – В: *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Дял историко-филологичен и фолклорен*. Кн. XXV (нова редица книга VII). С., 1909. 60.

предизвикват симпатии сред тях, особено към печалната им съдба след неуспешното Априлско въстание. Широкият отзвук на въстанието във Великобритания и появата на обществено-политическото движение известно като „българска агитация” не минават без участието на представители на Англиканската църква. Сред тях се открояват епископа на Манчестър Джеймс Фрейзър, епископа на Оксфорд Хенри Ричард, каноника на лондонската катедрала „Св. Павел” Хенри Лидън, англиканския свещеник Малкълм Маккол и др.¹⁹ Освен журналисти и дипломати, сведения за извършените репресии и изстъпления над българите, станали достояние на европейската общественост предоставят и американските протестантски мисионери д-р Джордж Уорбърн и д-р Алберт Лонг. Окаяното състояние на българското население в регионите обхванати от въстанието довежда до вълна от съпричастност, изразяваща се в широка хуманитарна дейност и началото на мащабна кампания за събиране на помощи чрез създадените за целта десетки частни и обществени фондове и разпределяни от Централния помощен комитет в Константинопол, председателстван от английския посланик.²⁰ Тази дейност е белязана от истинска християнска солидарност към страдащото българско население както от страна на европейската общественост и филантропите, така и от страна на представителите на Англиканската църква и протестантските деноминации. Според наблюденията на един англикански каноник, постоянните злощастия на източно-православните християни в Османската империя, пример за които са зверствата над българите, водят до това сред клира както на Англиканската църква, така и на останалите християнски деноминации в страната: „Все по-дълбоко и по-дълбоко да се вкорени съчувствие към

¹⁹ **Генов, Р.** В името на хуманността, националните интереси и империята: Политическите дебати в британското общество по време на Източната криза от 1870-те години. – *Годишник на департамент „История”*, Т. III (2008). [CD-ROM] С., 2011. 218, 241; **Панайотов, Ив.** Отзвук от Априлското въстание в Англия. (Историко-библиографско проучване). – *Известия на Народната библиотека Васил Коларов*, Т I (VII), 1959. С., 1961. 167-168, 207.

²⁰ **Генов, Р.** Източният въпрос, Априлското въстание и английската филантропия: семейството Странфорд и българите. С., 2007. 22, 25.

преследваните Източни църкви и в Англия да се развива топло възхищение от тяхната увереност в мъченичеството”.²¹

* * *

Причината за съдействието, което българските представители от Македония първоначално търсят от английските дипломати е съвкупност от няколко фактора: осланяне на благосклонната английска позиция по българския църковен въпрос през 60-те години на XIX в.²², силното влияние на Британската империя в региона след Кримската война, както и на положителния опит, който българските възрожденци имат от контактите си с Римокатолическата църква и протестантството по време на църковно-националните борби. Необходимо е да се спомене, че наличните извори и изследвания не показват връзка между предложението на представителите на македонските епархии за преминаване в лоното на Англиканската църква и течащите по това време преговори за сближение на Англиканската църква с Източното православие, чиято активност е представена от Вселенската патриаршия и Руската православна църква.²³ Със сигурност може да се твърди, че истинските мотиви биха били разбрани единствено в контекста на решимостта за отхвърляне на патриаршеската духовна власт и изказаните от съвременниците опити за натиск върху руската политика за подкрепа на

²¹ **Douglas, J. A.** The Orthodox Delegation to the Lambeth Conference of 1930. - *The Christian East*, Summer, 1930. 11:2. <http://anglicanhistory.org/orthodoxy/douglas_ce_11.2.html> (2 септември 2012)

²² По-подробно вж.: **Пантев, Андрей.** Англия и българският църковен въпрос (1860-1870). – В чест на академик Димитър Косев. Изследвания по случай 70 години от рождението му. С., 1974.

²³ Започналия още в началото на XVII в. процес на сближение между Англиканската църква и Източното православие, който имайки през вековете различен интензитет в зависимост от степента на богословските преговори и политическата конюнктура продължава и до днес. Виж по-подробно: **Цоневски, Илия.** Англиканската църква и преговорите ѝ с Православната църква за сближение и съединение. – В: *Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“*. Т. XXII (XLVIII), 2, 1972/1973. С., 1976; Православная Энциклопедия. Англикано-православные связи. Богословские диалоги XVIII-XX вв. <<http://www.pravenc.ru/text/115118.html>>; **Emhardt, William.** Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. A review of the relations between the Orthodox Church of the East and the Anglican Church since the time of Theodore of Tarsus. <http://anglicanhistory.org/orthodoxy/emhardt_historical1920.html>

екзархийските претенции. Затова и този първи известен досег на българите с Англиканската църква не трябва да се преекспонира.

Държава и църква при комунизма, националсоциализма и фашизма

(някои аспекти на проблема)

Пламен С. Цветков

Твърде популярно е становището, че комунизмът, националсоциализмът и фашизмът са един вид религии. Действително дори и най-първобитните поклонници пред някое дърво или животно не приписват на своето измислено божество такива свръхкачества, каквито комунистическата доктрина приписва на Енгелс, Маркс и Ленин, а националсоциализмът – на Хитлер. В разрез с теоремата на Курт Гьодел, че никоя система не може да бъде описана изчерпателно от някой от собствените ѝ елементи, марксизмът-ленинизмът и хитлеризмът приписват на своите доктринери и вождове непосилната възможност да знаят за човечеството всичко. От друга страна обаче, дори и най-примитивните разновидности на фетишизма и тотемизма са далечен отглас на копнежа на всеки човек към Бог и в такъв смисъл са несравнено по-духовни от комунизма, националсоциализма и фашизма, които са пряк продукт на героичния материализъм на Просвещението. Мусолини обожествява държавата, а Хитлер свежда човека до чисто биологично същество. В стремежа си към вечен живот в един изцяло материален свят комунизмът пък стига до идолопоклонството пред един труп, като балсамира починалия си вожд и го туря в центъра на цяла система от ритуали, за да докаже, че „Той е вечно жив!“¹

Макар че не съумява да постигне тоталитарния идеал (поне до 1943 г.), Мусолини е първият, който се заканва да превърне Италия в тоталитарна

¹ Шлосберг, Х. Идоли за погибел. Сблъсъкът между християнската вяра и съвременното общество. София, „Нов човек“, 2011, 63-114, 171-209 и др.; Вл. Тодоров. Въведение в политестетиката на комунизма. – Избор, 1990, кн. 1, 36-47.

държава. В тази насока Ленин и Хитлер са несравнено по-ефикасни, макар че Ленин, Сталин и наследниците им са резервирани към термина „тоталитаризъм“ и дори се обиждат, когато някой определя комунистическия режим като тоталитарен. Разбира се, това не намалява ни най-малко абсолютната несъвместимост на тоталитаризма с християнството. Тази несъвместимост е най-напред светогледна, между схващането за свободна воля и детерминизма. Създаден по образ и подобие на Бог, Адам е изправен във всеки момент от живота си пред избора между доброто и злото и осъществяването на този избор зависи изцяло от собствената му воля. Идеята за свободата заема централно място в Христовото учение: „А Господ е Духът; и където е Господният дух, там е свобода.“ (2 Кор.3: 17). Неповторимостта на всеки човек е неотделима от плурализма и затова апостол Павел изтъква на коринтяните, че „е нужно да има разделение между вас, за да се видят кои са одобрените между вас“ (1 Кор.11: 19).

Детерминизмът на комунизма, националсоциализма и фашизма обаче подчинява човека изцяло на някакви външни социалноикономически, природобиологични или държавнонационални фактори. Материалистичното и прогресистко убеждение, че човешкото развитие се подчинява на същите природоматематични закони, на които се подчиняват орбитите на планетите, лесно води до чугунения извод, че „свободата е осъзната необходимост“, което означава, че свобода просто няма и не може да има. Опирайки се на догмите на Енгелс и Маркс, Ленин дефинира безапелационно човека като класово и нищо друго освен класово същество и отрича човешката личност. Богатството, многопосочието и непредвидимостта на историята и цивилизацията се опростяват до формулата на Енгелс, че *“от момента на разлагането на първобитното общинно земевладение цялата история е история на класовата борба.”*²

² Сталин, Й. Въпросите на ленинизма. С., Издателство на Българската комунистическа партия, 1951. 459.

На свой ред Хитлер подчинява историческия процес на постулата за борбата между *“висши”* и *“нисши раси”*. От такава гледна точка очевидно несъвместими категории и процеси се определят по абсурден начин като различни страни на един и същ феномен. В този дух социалистическите и социалдемократичните партии например се окачествяват като *“марксисткия боен отред на международния еврейски борсов капитал”*. Така или иначе и Хитлер отрича личността, а оттам и свободната воля и свежда човека до биологичен индивид, подчинен изцяло на закономерностите на социалния дарвинизъм.³

Най-сетне за Мусолини човекът е немислим извън държавата и същността му се определя изцяло от държавата, която според основателя и вожда на италианския фашизъм дори предхожда и създава нацията. Давайки си сметка, че това твърдение се разминава драстично с историята на Италия, Мусолини окачествява формирането на нацията, преди да има още държава, като държава в процес на създаване. Много по-същественото е, че според него държавата е *“универсална съвест и воля на човека в историческото му съществуване”*, което означава, че и при фашизма няма място за свободна воля.⁴

При това положение човечеството се редуцира до някаква монолитна маса с една единствена воля, която може да се изрази по автентичен начин само от вожда и от никой друг. Това задължително се придружава от истеричен култ към диктатора като гениален откривател на обективните закономерности на човешкото битие и развитие. И комунизмът, и националсоциализмът, и фашизмът изпъкват със своя антииндивидуализъм, милитаризъм, антидемократизъм и антипарламентаризъм, антикапитализъм, антисоциализъм и антисоциалдемократизъм, както и със стремежа си към увековечаване и с еднопартийния си монопол. Всекидневното и дори всекичасно насилие над

³ A. Hitler, A. Mein Kampf. München, Zentralverlag der NSDAP, 1942, S. 702.

⁴ M. Ormos. Mussolini. Politikai életrajz. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1987, 71.old.; B. Mussolini. Fascismo. Dottrina. – In: Enciclopedia italiana. Vol.14. Milano, 1932, p. 848.

личността поражда непрекъсната необходимост от мобилизация на масите срещу някакъв измислен общ класов, расов или държавнонационален враг и по този начин човекоядството се издига в ранг на политическо изкуство.⁵

Не по-малко абсолютна е и структурната несъвместимост между тоталитаризма и християнството, тъй като църквата трябва да е отделна и независима от държавата: „*Отдавайте императорското на императора, а Божието – на Бога*“ (Мт.22: 21). В стремежа си обаче да превърнат човека в собственост на партийно-държавния апарат комунизмът, националсоциализмът и фашизмът са непримирими към всякакви форми на самостоятелно мислене и организиране извън контрола на режима. За жалост усилията на държавата да постави под контрола си църквата имат дълга предистория. Нейното начало трябва да се търси още при римския император Константин Велики (306-337), който си е позволявал да се намесва в църковните работи и да натрапва собствените си решения, дори преди да е бил покръстен. Единствено благодарение на отдалечеността си от новата столица Константинопол (Цариград), както и благодарение на непрекъснатите войни между държавите, които постепенно си поделят западноримските земи, римският папа съумява да се сдобие с все по-независима позиция, а често пъти и да налага волята си върху западноевропейските владетели. За сметка на това в Източната римска империя, наричана от историците за улеснение Византия, църквата се превръща в крайна сметка в неделим елемент на държавната администрация. Действително вселенският патриарх продължава да се избира от синод, но членовете на синода знаят много добре, че ги чакат в най-добрия случай сериозни неприятности, ако не изберат кандидата, предпочитан от василевса.⁶

Моделът е напълно приложим и за колективистично-деспотичната система на Голямото московско княжество, което завладява останалите руски държавици и налага свръхцентрализираната си държавнополитическа структура върху цяла Русия. През 1589 г. руският цар и самодържец Фьодор I

⁵ Цветков, Пл. С. Светът на мегамитовете. София, Нов български университет, 2008. 103-135.

⁶ Острогорски, Г. История на византийската държава. Б.м., „Прозорец“, б.г. 213-411 и др.

(1584-1598) издига московския митрополит Йов в патриаршески сан и залива с парични суми цариградския, александрийския, йерусалимския и антиохийския патриарх, както и Атонските манастири и търновския митрополит, в знак на благодарност, че са признали новата патриаршия. Всъщност това унищожават и сетните останки от автономията на източнославянската църква спрямо светската власт. През 1721 г. Петър I премахва и формално патриаршеската длъжност и сам оглавява църквата като председател на синода.⁷

Пълното подчинение на Руската православна църква спрямо държавата несъмнено улеснява изстребителната кампания на болшевишкия режим за изкореняването на християнството. Първоначално обаче Ленин и неговите главорези решават да си поиграят на „толерантност“ и признават избора на Тихон за патриарх, след като вече няма самодържец който да председателства синода. Още през февруари 1918 г. обаче всички църковни имоти са конфискувани, а самият Ленин се заканва да замени Бог с електричеството: *„Електричеството ще замести Бога. Накарайте селянина да се моли за електричество и той ще усети, че властта на правителството е по-силна от тази на небето.“*⁸

С тази цел режимът организира поредица от „спонтанни“ кампании за оскверняване на реликвите на светците, шумни „антирелигиозни карнавали“ по време на големите християнски празници и все по-често посяга на по-големите храмове, като ги превръща в музеи на атеизма, а най-често като ги вдига просто във въздуха. На 26 февруари 1922 г. във всички църкви се извършва конфискация на *„скъпоценностите и златото или среброто, на всички скъпоценни камъни, които не служат директно на култа“*. Врх на цинизма е, че мярката се оправдава с нуждата да се спасяват гладуващите, макар че масовото умъртвяване с глад е дело на самия режим, който се стреми по този

⁷ Пастухов, Ив. Българска история. Т. 2. София, „Хемус“, 1943. 535-541; Петвеков, Б. [П. Гудев]. Историята на източния въпрос преди освобождението на България (фототипно издание). С., Печатница на Тано Пеев, 1908. 17-21; История на България. Т. 4. С., Издателство на Българската академия на науките, 1983. 290-312.

⁸ Куртоа, Ст., Верт, Н., Пание, Ж.-Л., А. Пачковски, К. Барточек, Марголен, Ж.-Л.. Черната книга на комунизма. С., „Прозорец“, 1999. 113.

начин да унищожи физически селяните като съмнителна прослойка от индивидуални стопани. Така или иначе през март 1922 г. Ленин решава, че *„сега е моментът да бъде сразено черносотническото духовенство по най-решителен и безжалостен начин, с такава жестокост, че да я помни с десетилетия“*. Вождът на руския и световния комунизъм и създател на съветската държава е убеден, че *„колкото е по-голям броят на разстреляните представители на реакционното духовенство и буржоазията, толкова по-добре ще бъде за нас“*. Така само през 1922 г. са избити 2691 свещеника, 1962-ма монаси и 3447-ина послушници, а синодът на Руската православна църква е ликвидиран. Първоначално патриарх Тихон е арестуван и изправен пред някакво съветско подобие на съд, но през 1925 г. и той е убит.⁹

Властите не позволяват избора на нов патриарх, а само на временни заместници, някои от които също са убити. През 1927 г. комунистическият режим насилва временния патриаршески заместник, митрополит Сергей, да издаде специална декларация, в която приканва всички свещеници и членове на Руската православна църква както в Русия, така и в чужбина, към пълна вярност спрямо съветската власт.¹⁰

Обезглавяването на църквата не намалява ни най-малко репресиите и свещениците продължават да са сред първите и най-чести жертви на съветските лагери на смъртта. Нещата се променят едва след изпреварващото нападение, което Хитлер предприема срещу Сталин на 22 юни 1941 г. Антирелигиозната пропаганда в Русия е на практика спряна и дори са разпуснати атеистични организации като *„Съюза на войнстващите безбожници“*. Поначало периодичните кампании на *„либерализация“* са един от предпочитаните методи на комунистическия режим и конкретно на Сталин, за да разкрие по-лесно онези елементи, които са неподатливи на комунизация и които трябва да бъдат изтребени. В случая тази *„либерализация“* се оказва обаче и сравнително по-гъвкав начин за пълното покоряване на църквата. На 8

⁹ Пак там, 113-115.

¹⁰ Русская православная церковь. <https://ru.wikipedia.org/wiki/>

септември 1943 г. е възстановена Московската патриаршия, като за патриарх е „избран“ по съветския маниер същият митрополит Сергей, който вече е доказал сляпата си вяроност към комунизма и неговия вожд. След смъртта му през 1944 г. постът се заема от ленинградския (санкт-петербургския) митрополит Алексей.¹¹

С още по-голямо настървение изпъква терорът върху западнокристиянските общности, които попадат в границите на Русия и съветската империя в резултат на завладяването на Източна Европа от „червената армия“ в края на Втората световна война. Всъщност репресиите срещу неправославните църкви стават неделима част от духовния и физическия геноцид, на който са подложени украинците, поляците, литовците, латвийците и естонците. Украинската гръцка католическа (униатска) църква е направо ликвидирана, като цялото ѝ имущество е прехвърлено официално на Московската патриаршия. В Полша пък започват шумни процеси срещу католически епископи, като сред най-известните жертви е кардинал Вишински. Още по-драстични са мерките срещу католическата църква в Източна Полша, която е анексирана пряко към Съветския съюз и поради това полският елемент там трябва да бъде изкоренен изцяло. Това се придружава от една изключително долнопробна и просташка антирелигиозна пропаганда, която не е спестена дори и на най-малките дечица. Във връзка с ширещия се недостиг на храни и предизвикания от това глад е измислен и специален ритуал. Болшевишка комисия кара децата да се молят на Бог за храна и след дълга пауза им се казва: „*Виждате ли, че не получихте нищо. Помолете сега Сталин за същото.*” Веднага след новата „молитва” в класната стая се донасят чай и сандвичи и се декламира следната „поука”: „*Сега виждате кой е по-добър и по-могъщ.*”¹²

¹¹ Верт, Н. История на Съветския съюз. Б.м., „Кама“, 2000. 288-289.

¹² Ukrainian Greek Catholic Church. - http://en.wikipedia.org/wiki/Ukrainian_Greek_Catholic_Church#20th_century:_persecution_and_internationalization; Ст. Куртоа, Н. Верт, Ж.-Л. Пание, А. Пачковски, К. Барточек, Ж.-Л. Марголен.

Макар и в забележимо по-меки форми, репресиите и тормозът върху християните продължават и при наследниците на Сталин – Никита Хрушчов и Леонид Брежнев, при все че при тях се забелязва и известно отпускане на забраните и ограниченията при провеждането на църковните служби и ритуали. Във всеки случай комунистическата държава не отслабва ни най-малко задушаващата си хватка върху църквата и дори в самия край на съветския период от историята на Русия не липсват убийства на искрено вярващи християнски мислители като Александър Мен, умъртвен през 1990 г. по зверски начин от „неизвестни лица“, останали неразкрити и до ден днешен. Разтърсващо свидетелство за едва ли не пълната съветизация на Московската патриаршия е изборът на нов патриарх след смъртта на Алексий II през декември 2008 г. И тримата кандидати – митрополитът на Калуга Климент, митрополитът на Минск Филарет и митрополитът на Смоленск Кирил – се оказват сътрудници на зловещия „Комитет за държавна сигурност“ (на руски „Комитет государственной безопасности“, откъдето и абривиатурата КГБ). Не е за учудване при тази ситуация, че според социологичните проучвания едва 15-16% от руснаците се самоопределят днес като вярващи християни.¹³

Подобно на Ленин през 1917-1918 г., Хитлер също е отначало „по-деликатен“ по църковните проблеми, поне докато консолидира властта си. Картината е по-сложна и поради факта, че Германия изпъква с религиозния си плурализъм, като над една трета от германците са католици, а останалите са най-вече лутеранци, но има и други реформирани вероизповедания. Все пак, дори и в първоначалния си „по-либерален“ подход Хитлер отрежда на църквата подчинена роля, изтъквайки, освен всичко останало, че в националсоциалистическа Германия жената трябва да се придържа към трите „К“ – църквата, децата и кухнята (на немски “Kirche, Kinder, Küche”). Също

Цит. съч., 346; L.Rees. World War Two. Behind Closed Doors. Stalin, the Nazis and the West. S.I., BBC Books, 2008, p.,29 and 39.

¹³ Русская православная церковь. - <https://ru.wikipedia.org/wiki/>; Менъ, Александр Владимирович.- <https://ru.wikipedia.org/wiki/>; Весь сор в одной избе. – В: Компромат.Ru.- http://www.compromat.ru/page_23895.htm.

подобно на Ленин Хитлер изпитва дълбока омраза към църквата, но не заради нейната „реакционна класова“ същност, а заради отказа ѝ да признае „расовия проблем“. За разлика от Ленин обаче Хитлер трябва да се бори срещу римокатолическата църква, която по традиция има несравнено по-независима позиция спрямо държавата, отколкото руското православие. Сериозна причина за първоначалната „толерантност“ на създателя и вожда на германския националсоциализъм е и потребността му от поддръжката на католическите партии в първите дни след като става канцлер на 30 януари 1933 г.¹⁴

На 20 юли същата година Германия дори сключва с Ватикана конкордат, който гарантира на римокатолическата църква свободно да проповядва и практикува религията си и правото да урежда собствените си работи. Само десет дена по-късно обаче нацисткия режим разтуря Лигата на католическата младеж. Премахнати са и повечето периодични католически издания, а германската тайна полиция Гестапо брутално погазва и тайната на изповедта.¹⁵

Подобно на немалко православни свещеници в Русия, редица католически свещеници и протестантски пастори в Германия също бързат да изпъкнат като ентузиазирани поддръжници на националсоциализма. При това още през XVI-XVII в. германските лутерански църкви изпадат в една зависимост от държавата, която не е без аналог с подчинението на православието в Русия пред самодържеца, но първоначално стремежът на нацисткия режим да покори протестантите също се натъква на редица спънки. В помощ на Хитлер идва едно течение, стремящо се да обедини всички протестантски деноминации в една обща църква, която да възприеме изцяло националсоциалистическите догми за надмощието и предимството на германската „раса“. Протестантските опоненти на нацизма съумяват обаче да се обединят в „Конфесионална църква“, която се заема да противодейства на нацификацията на протестантските църкви, но още преди края на 1933 г. с

¹⁴ W. Shirer. Le Troisième Reich des origines à la chute. Vol.1. Paris, “Stock”, 1976, p. 308.

¹⁵ Пак там, 308-309.

терор и сплашвания Хитлер налага своя кандидат за епископ на Райха в лицето на Лудвиг Мюлер. Скоро обаче германският диктатор се убеждава, че колкото и да е ентузиазизиран във верността си към националсоциализма, Мюлер причинява повече щети, отколкото ползи, като отблъсква вярващите с налудничавите си идеи за изоставяне на Стария завет и за преразглеждане на Новия завет.¹⁶

В крайна сметка Хитлер решава да подчини лутеранската църква директно на държавата и поверява тази мисия на своя приятел Ханс Керл, когото назначава за министър на църковните работи. През 1935 г. са арестувани и 700 пастора от антинацистката „Конфесионална църква“. На следната година по затвори и по лагери са хвърлени още няколко стотин пастора, като този път има и убити, а имуществото и паричните средства на „Конфесионалната църква“ са конфискувани. На 12 февруари 1937 г., в атмосферата на все по-брутални репресии Керл разгласява в прав текст, че националсоциалистическата партия *„се опира на принципа на положителното християнство, а положителното християнство е националсоциализмът“*. През пролетта на 1938 г., когато зад решетките и телените мрежи са хвърлени близо 2000 пастори и изтъкнати протестантски дейци, лутеранският епископ на Хановер Мараренс е насилен да накара всичките пастори от своя диоцез да положат лична клетва на вярност към „фюрера“. За кратко време такава клетва полагат и повечето от останалите протестантски пастори в Германия.¹⁷

Подобно на комунистическа Русия, едва ли не пълното подчинение на църквата пред режима в националсоциалистическа Германия не я спасява от по-нататъшни, още по-жестоки репресии. През 1941 г. един от най-близките сътрудници на Хитлер, Мартин Борман, оповестява без заобикалки, че *„националсоциализмът и християнството са непримирими“*. На свой ред Алфред Розенберг, който е един от официалните идеолози на Националсоциалистическата германска работническа партия, стъкмява и

¹⁶ Пак там, 309-313.

¹⁷ Пак там, 313-316.

специална програма от 30 точки за „*Национална църква на Райха*“. Тази структура трябва да подчини всички църкви в Германия, а като основна нейна цел се посочва безвъзвратното унищожаване на „*всички чужди християнски култове, въведени в Германия през тъжната 800 г.*“ Пасторите и свещениците трябва да бъдат заменени с „*оратори на Райха*“, а публикуването и разпространението на Библията в Германия трябва да се спре незабавно. Книгата на Хитлер „*Моята борба*“ се окачествява в програмата за „*Национална църква на Райха*“ като „*най-грандиозния от всички документи*“, олицетворяващ „*най-чистия и най-истинския морал, на който може да се осланя нашата нация както сега, така и в бъдеще*“. По олтарите в храмовете не трябва да има нищо друго освен един меч и един екземпляр на „*Моята борба*“, която е „*най-свещената от всички книги за германците, а оттам и за Бог*“. Най-сетне християнският кръст трябва да бъде заменен навсякъде с пречупения кръст на националсоциализма. По всичко личи, че единствено краткото времетраене на националсоциалистическия режим не му позволява да пристъпи към изкореняването на християнството в Германия.¹⁸

Хитлер никога не е бил социалист или социалдемократ, но масата от привържениците му са предимно доскорошни дейци на различни социалистически и социалдемократични партии и течения. За сметка на това Ленин и Мусолини започват политическата си кариера именно като радикални социалисти. Подобно на Ленин, младият Мусолини също изпъква със своя атеизъм, антиклерикализъм и антимонархизъм, както и с убеждението, че в борбата срещу “буржоазията” са позволени и дори са за предпочитане насилствените средства.¹⁹

Разочарован от пасивността на италианските социалисти, които очевидно не могат да му послужат за трамплин към властта, Мусолини напуска през 1915 г. Социалистическата партия, за да учреди през 1919 г., Фашистката партия в условията на острата политическа и социална криза, избухнала след

¹⁸ Пак там, 316-317.

¹⁹ M. Ormos. Op.cit., 15-27.old.

края на Първата световна война. Като партийен вожд той също се отличава със своето безбожие и антимонархизъм, но същевременно е готов едва ли не на всякакви компромиси, за да се добере до управлението на Италия. Така през 1921 г. Мусолини дава съответните гаранции за лоялност към крал Виторио Емануеле III (1900-1946) и не се скъпи на помирителни жестове и към църквата. И наистина на 30 октомври 1922 г. монархът поверява на Мусолини формирането на следващото правителство, след като фашистите са започнали да превземат държавните и местните учреждения и са тръгнали на „поход към Рим“. Без оглед на революционните методи обаче позициите на Мусолини в момента, когато става министър-председател, са доста по-слаби от тези на Хитлер на 30 януари 1933 г. и от тези на Ленин на 7 ноември 1917 г., тъй като фашистският вожд разполага всичко на всичко с 45 депутатски места.²⁰

На Мусолини му трябват цели четири години, за да ликвидира всички политически сили и да наложи еднопартийния монопол на Фашистката партия. При това той има насреща си не само монархията и свързаните с нея среди, но и най-мощното християнско вероизповедание в лицето на римокатолицизма. При тази ситуация и дума не може да става за републикански и антихристиянски напъни. Нещо повече – през 1929 г. Мусолини собственоръчно подписва от името на Италия така наречения Латерански конкордат с Ватикана, който е валиден и до ден днешен. Според постигнатите споразумения Светият престол признава официално обединеното Кралство Италия и Рим за столица на страната, а папата получава статут на държавен глава с екстериториалност на своята резиденция - Ватикана, който става по този начин най-малката по територия държава, но и една от най-влиятелните сили в света.²¹

По силата на конкордата фашистският режим утвърждава римокатолицизма като единствената държавна религия, оставя

²⁰ L. Salvatorelli, G. Mira. Storia d'Italia nel periodo fascista. Torino, „Giulio Einaudi“, 1957, pp. 180-290; H. Finer. Mussolini's Italy. London, 1964, p. 377.

²¹ Patti Lateranensi - http://it.wikipedia.org/wiki/Patti_Lateranensi.

бракосъчетанията и разводите изцяло в компетенцията на църквата и допуска католически училища. Това не пречи обаче ни най-малко на Мусолини да премахне всякакви религиозни и консервативни елементи в държавната просветна система. Всички подрастващи от най-крехка възраст до 21 години са обхванати в разгърнатата мрежа от детски, юношески и младежки организации, пряко подчинени на Фашистката партия. В началото на 30-те години режимът вече контролира доста ефикасно своите поданици, макар и далеч не в онзи размер, в който би му се искало на вожда.²²

Църквата е трън в очите на Мусолини през цялото време на властването му, но той няма друг избор освен да излива безсилната си злоба по този повод, и то само пред най-близките си сътрудници. Пред своя зет и дългогодишен външен министър граф Галеацо Чано фашисткият вожд неведнъж изтъква например, че ставал *„все по-голям и по-голям гибелин“*, имайки предвид политическото течение, което води от XII до XVI в. ожесточена борба срещу папата. В тесен кръг Мусолини често се заканва *„да извие врата на Ватикана“* и подчертава, че Светият престол бил *„рак, който разяжда националния ни живот“*. Италианският диктатор не оставя и никакво място за съмнение относно бъдещите си намерения: *„Папата нека да не мисли, че може да търси съюз с монархията, защото аз съм готов да вдигна и двата института във въздуха едновременно.“*²³

Мусолини не само няма обаче никакви шансове да изпълни заканите си, но е безсилен и да се задържи на поста си след десанта на американски, британски и канадски войски на остров Сицилия на 10 юли 1943 г. На 25 юли *Големият фашистки съвет* кара Мусолини да си подаде оставката, а Виторио Емануеле III подписва указ за ново правителство начело с генерал Пиетро Бадольо. Самият Мусолини е арестуван, но на 12 септември германски командоси начело с Ото Скорцени го освобождават от затвора и го отвеждат в

²² L. Salvatorelli, G. Mira. Op.cit., pp.450-453; H. Finer. Op.cit., pp.123-124.

²³ Г. Чано. Политически дневник (1939-1943). С., „Български художник“, 1992. 136-137 и 180-181.

Германия. На 23 септември Мусолини прокламира по Радио Мюнхен учредяването на една „Италианска социална република“, но марионетното му правителство може да властва само в онази част от Италия, която е под нацистка окупация. Това е времето, когато фашисткият вожд се завръща към антимонархизма и антиклерикализма на ранния фашизъм, което само посочва, че завоят му в консервативна посока през 1922 г. е един временен компромис, макар и да е траял 20 години. Подобно на Ленин с неговата *“нова икономическа политика”* и подобно на Сталин, който възвръща традиционната просветна система, съвместното съществуване на фашизма с монархията и църквата е само крачка назад, за да може скокът към тоталитарния “идеал” да бъде по-голям и необратим.²⁴

Тоталитаризмът е античовешки, което неизбежно го прави и антихристиянски. Никак не е случайно, че една от първите мерки на Ленин и Хитлер след като идват на власт е да възвърнат смъртното наказание. Човекоядството е неотделимо от стремежа да се изкорени християнството. Целта се оказва обаче непосилна и за Ленин, и за Хитлер, и за Мусолини. Духовните травми, които нанася обаче комунизмът в течение на 74 години, са най-страшни и трайни, докато за дванадесетте години властване националсоциализмът постига забележимо „по-скромни“ резултати. Остава ни само да се надяваме, че с войнстващото си безбожие комунизмът, националсоциализмът и фашизмът са предизвикали донякъде и обратни реакции, като са засилили копнежа по Бог поне сред част от хората. Бедата е, че духовната празнота, оставена в наследство от комунистическата касапница в съветската империя, рискува да бъде запълнена от всякакви шарлатански и псевдорелигиозни доктрини, които често пъти прикриват най-банален панславизъм и комунизъм.

²⁴ L. Salvatorelli, G. Mira. Op.cit., pp. 1040-1077.

Ролята на църквата за спасяването на българските евреи

Ангел Пилев

Когато разглеждаме религиите и религиозните политики в България не можем да отменим спасяването на близо 50 хиляди евреи от изпращане в концлагерите в нацистка Германия – един морален връх в новата ни история и безпрецедентен пример за верско единство. Депортацията на еврейското население е осуетена както от действията на Светия синод на Българската православна църква, на призивите на Обединени евангелски църкви и други конфесии, така и в резултат на граждански протести на писатели, журналисти, художници, адвокати, търговски помощници, лекари и много други. Силната реакция срещу антиеврейското законодателство, атаките срещу самата философия на гонението на хора по етнически и религиозен признак, несъгласието с противоконституционното ограничаване правата на които и да било граждани говорят, че тези събития имат много по-широк обхват от самото спасение, а именно, че са насочени срещу антисемитизма изобщо.¹

Уверенията на цар Борис III, че приемането на Проектозакона за защита на нацията няма да доведе до сериозни последици, както и обясненията му пред главния равин на София д-р Ашер Хананел за новите разпореждания не оправдават последвалите действия на правителството, че това би бил само формален акт. С обнародването на Закона през м. януари 1941 г. българските евреи са обявени за врагове на българската нация и дори заплаха за нейното съществуване. Предвидени са конфискация на имуществото им, изселване в провинцията, дори изпращане на голяма част от мъжете в трудови лагери. На места се организират прояви на репресии срещу по-малки или по-големи части от еврейската общност, които не биват санкционирани, а 11 343 евреи, които са населявали новоприсъединените

¹ Танева, А. Спасяването на евреите в България – 60 години по-късно. <<http://www.holocausteducentre-bg.org/balgarskiat-sluchai/spasiavaneto-na-evreite-v-balgaria/>>

земи към Царство България, са изпратени в концлагерите *Катовице* и *Треблинка*, Полша.

Възниква съществено предизвикателство пред българското гражданско общество и Българската православна църква. Позицията, която заема църковната институция по т.нар. *Еврейски въпрос* в защита на българските евреи, доказва положителната роля, която Църквата може да изпълнява в обществото. Свикано е заседание от Светия Синод, което се провежда на 14 и 15 ноември 1940 г. в Синодалната палата в София в присъствието на всички митрополити: Софийски Стефан, Доростоло-Червенски Михаил, Врачански Паисий, Великотърновски Софроний, Варненско-Преславски Йосиф, Пловдивски Кирил, Ловчански Филарет, Сливенски Евлогий и Неврокопски Борис.

В Протокол № 12 от заседанието на 14 ноември е отразено становището на митрополит Кирил по Проектозакона: *„Въпросът за отношението ни към евреите е ясен. Ние сме християни и като архиереи на св. Българска църква не можем да не стоим на почвата на св. Евангелие и Христовото учение за равноценност на всички човеци пред Господа, без оглед на произход, раса и култура. Следователно, трябва да се застъпим за евреите, първо за християните, а също така и за нехристияните“*.²

Официалното становище на Св. Синод е отразено в протокол № 13 от 15 ноември с. г.: *„Българската православна църква, която провежда сред нашия народ спасителната истина и заповед на нашия Спасител, че всички сме синове на един небесен Баща, не може да не обърне внимание на отговорните фактори, че този законопроект и в някои от останалите си постановления против евреите-израилтяни съдържа някои разпоредби, които не ще могат да се смятат за справедливи и полезни за защита на нацията. Ако някъде съществува опасност за нацията, мероприятията срещу тези опасности следва да засягат деяния, а не народностни и верски групи, и по този начин да се създава навред впечатление, че*

² Танева А., И. Гезенко. Гласове в защита на гражданското общество. Протоколи на Светия синод на Българската православна църква по еврейския въпрос – 1940–1944. С., 2002.

законопроектът има за цел специално третиране на едно народностно малцинство в България. Всеки човек и всеки народ трябва да пазят своето право и да се предпазват от опасности, но в тоя оправдан стремеж не бива да се допускат неправди и насилия против другите.”³

В този смисъл е и изказването на митрополит Кирил пред синодалните архиереи на 25 юни 1943 г., в което коментира думите на райхсминистъра на пропагандата в Германия – Гьобелс, че еврейският въпрос не е въпрос на морал, а на сигурност: *„За Църквата еврейският въпрос е и морален. Няма сигурност без морал. Не е трайна оная сигурност, която не почива на морала. Тъй че еврейският въпрос трябва да бъде не само въпрос на сигурност, а и на морал”*. По-нататък той подчертава, че проблемът не бива да се разглежда и решава само като общоевропейски и по подражание на практиката в останалите свързани с Германия страни, а съобразно националните особености. *„Мисля, че трябва да настояваме да не им се отрича (на евреите) право на труд и поминък. Иначе би значело да им се отрече право на живот.”⁴*

Обединени евангелски църкви също изпращат протестна нота, в която споделят, че „християнската съвест е започнала да говори по тоя повод и тя говори смело и без страх“, като просят милост от царя за евреите, питайки как може да се измие това петно на отечеството пред света.⁵ Отделни пастори застават пред своите паства и изнасят проповеди в защита на евреите, подбуждайки към съпричастност. Пасторът на Евангелска съборна (конгрешанска) църква в София Асен Михайлов Симеонов в разгара на войната през март 1941 г. държи проповед, която осъзнава, че може да бъде последната, но въпреки това не може да не я произнесе, а именно „че е против гонението на евреите и не може цял един народ да бъде дискриминаран по този начин.“⁶ Самият той покръства тайно около 300

³ Пак там.

⁴ Малев, Л. Българският патриарх Кирил и предизвикателствата пред Църквата и обществото през 40-те и 50-те години на XX в. 2011. <<http://bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=200>>

⁵ ЦДА, ф. 250 Б, папка „По еврейския въпрос“.

⁶ Куличев, Хр. Заслугите на протестантите за българския народ. С.: УИ „Св. Кл. Охридски“, 2008. 277.

евреи и им издава свидетелства със знанието и съдействието на своя помощник Петър Минков по време, когато Законът забранява това.⁷ „Аз знаех, че тези хора не си сменят наистина вярата. Че на тях им е много мъчно, че трябва да го направят, и че веднага, щом стане възможно, те ще се върнат към своята вяра. Това не е някаква мисионерска дейност, а единствен начин да им помогна. По онова време го правеше тайно още един свещеник, но на него пак така тайно Владиката му беше наредил.⁸ За мнозина от „новопокръстените“ пастор Симеонов предприема рисковани пътувания до Цариград за уреждане на визи за различни държави, благодарение на директора на Американския колеж в София Флойд Бляк. За тази си дейност още същата година, по време на богослужение, пасторът е арестуван и свален от амвона.⁹

Домакинът на Богословската семинария в Самоков Васил Кожухаров приютява около 200 еврейски семейства във всичките помещения на прилежащата ѝ сграда, след прекратяването на дейността ѝ с началото на II Световна война. Сключеният договор със Семинарията давал право на убежище за евреите и ги предпазвал от преследване като бездомни, след като имотът и имуществото им били иззети. Кожухаров е предупреждаван многократно от властите да прекрати договора с евреите, което той категорично отказва и така е изгонен от Самоков и изпратен в Ловеч.¹⁰

Ръководителят на Бялото братство Петър Дънов също изиграва решителна роля за отлагане на депортацията на българските евреи. Информирани от Методи Константинов, висш служител в Дирекция на националната пропаганда, командирован да придружи депортираните до Полша, където има опасност да бъдат избити, Дънов нарежда на царския съветник Любомир Лулчев да намери цар Борис III и да му предаде, „че ако дори само един еврейин той изпрати в полските концлагери, от него и династията му и помен няма да остане.“¹¹ Влиянието на Дънов върху царя е добре известно и тази му категорична позиция срещу депортирането не

⁷ Пак там, с. 278.

⁸ Пак там, с. 280.

⁹ Куличев, Хр. Процесите. Партията срещу Църквата. С.: ЕТ „Госпъл“, 2012. 151.

¹⁰ Куличев, Хр. 2008, 283.

¹¹ Българи и евреи. Втора част. С.: Тангра, 72.

трябва да се изпускат от изброяването на многобройните усилия на останалите религиозни общности в България, въпреки неговото като цяло негативно отношение към евреите.

До края на 1942 г. въвеждането на еднократен данък върху еврейското имущество се оказва всъщност една от по-тежките последици, довело до споменатите конфискации и експроприации. Но все още българските граждани от еврейски произход не са изпитали реална заплаха за живота си. Въпреки че голяма част от тях са изселени в провинцията, нито един от тях не е откаран извън пределите на Царство България. На всички настоявания от страна на Райха да бъдат изпълнени нарежданията им за „тотално решаване на еврейския въпрос“, цар Борис III отговаря, че „еврейската работна ръка е необходима на България за строежи на пътища, железопътни линии и големи обекти“. Германският пълномощен министър дори потвърждава, че „нуждата от еврейска работна ръка била напълно истинска“.¹²

На 2 март 1943 г., на закрито заседание, кабинетът дава съгласие да бъдат депортирани исканите от германците евреи от „новите земи“. Понеже на комисаря по еврейските въпроси Александър Белев е добре известно, че в Македония и Беломорска Тракия живеят само четиринадесет хиляди граждани от еврейски произход, той собственоръчно зачерква текста „от новите земи“ и отбелязва, че необходимата бройка до двадесет хиляди следва да бъде попълнена от старите предели на страната. Само след два дни хиляди тракийски евреи са натоварени на влакови композиции, които чакат нареждане за отпътуване към лагера Треблинка в Полша.¹³ Съобщението от гара Кюстендил, че е спряна германска влакова композиция, пътуваща от Солун за Варшава идва от граждани, намиращи се на гарата, дочули стонове и писъци от запечатаните вагони. Разбрали, че пред тях се намира един от „конвоите на смъртта“, те се опитали да разбият вагоните и да освободят затворените там хора. Към тях се присъединили и селяни с брадви и с

¹² Груев, Ст. Корона от тръни, С. 1991. 388.

¹³ Шалафов, Ив. Спасяването на българските евреи (9–10 март 1943 г.), 2007 <<http://dveri.bg/w43p>>

каквото им попаднало подръка.¹⁴ Въпреки техните усилията, както и на някои видни личности, няма достатъчно технологично време да се спре депортирането на тези евреи от придадените към България по време на войната територии.

Слухът, че Комисарството по еврейските въпроси е изпратило на общинските власти в Кюстендил списък с евреи, които следва да бъдат депортирани извън пределите на България, всява паника и безпокойство сред обществото, въпреки че подобни слухове се носят още от януари 1941 г. след приемането на ЗЗН. Независимо от наложените репресивни мерки и ограничения, евреите продължават да живеят сравнително свободно, задължени да носят Давидова жълта звезда, в средата на която някои поставят значки с образа на царя или престолонаследника. Така българските граждани от еврейски произход изявяват своята привързаност към българската царска династия.

Делегация от четирима видни граждани от Кюстендил (П. Михалев, Ив. Момчилов, Вл. Куртев и А. Суичмезов) решава да се противопостави на споразумението с Германия. Те известяват заместник-председателя на Народното събрание Димитър Пешев, с когото на среща с министъра на вътрешните работи Габровски го принуждават да отмени заповедта за депортиране. Именно това тяхно обръщане не директно към премиера Филев и неговите министри спомага за надигането на общественото мнение и включването на още 42 депутати в подписаната декларация, че евреите не представляват проблем и, че предаването им на Германия би накърнило националната чест и интереси.¹⁵

По тайни пътища новината за подготвеното депортиране в полунощ на 9 март 1943 г. достига и до Софийския митрополит Стефан, до полковник Аврам Таджер, най-старшия офицер от еврейски произход, и до други ръководни фактори от правителственото мнозинство, които също решават да действат незабавно. А митрополит Кирил, изявен противник на антисемитизма и авторитет в духовните среди, научавайки за затворените в

¹⁴ Пак там.

¹⁵ Tzvetan Todorov, *La fragilité du bien: le sauvetage des Juifs bulgares*, 1999.

двора на голямо Пловдивско училище евреи, отива и заповядва на постовия да го пусне. Притеснен и объркан последният се оправдава: „Ама, Ваше Високопреосвещенство, ама заповед... ама не може!“ „Само се опитайте да ме спрете!“ – заявява владиката. След миг той прескача оградата и влиза при затворените, на които твърдо заявява: „Където отивате вие, там съм и аз!“

По същото време влиза в контакт и с пловдивския помощник-полицейски началник с настояване пловдивската полиция да установи контакт с правителството и да осигури заповед за освобождаването на задържаните евреи, като междуременно е пуснал бърза телеграма до София с текст:

„Негово Величество цар Борис III, Двореца София

Ваше Величество,

В име Божие, усърдно моля за милост към евреите!

+ Пловдивски КИРИЛ”¹⁶

Реакцията срещу депортирането на местните евреи на един от предводителите на Българската православна църква, както и неговата заплаха, че ще легне на релсите пред влака в тяхна защита, показва по категоричен начин на правителството на Богдан Филов недоволството от антиеврейската политика – част от вълната против разправата с еврейското малцинство. На 16 март 1943 г. е свикано извънредно заседание на намаления състав на Св. Синод на Българската православна църква. На него митрополитите обсъждат въпроса за положението на евреите в градовете Пловдив, Кюстендил, Дупница, както и подготвеното ново изложение на Софийския митрополит Стефан срещу преследването на евреите. Решават да изготвят официално писмо до Филов. В него те категорично изразяват възмущението си от намерението на правителството да депортира евреите. По нататък изтъкват и осъждат расисткия принцип на Закона за защита на нацията и заявяват, че Българската православна църква не може да измени на повелите на Свещеното Писание и да откаже помощ на гонените и

¹⁶ Бар-Зоар, М. Извън хватката на Хитлер. С., 1999.

онеправданите. Настоява се за смекчаване на ограничителните мерки както за християните от еврейски произход, така и за евреите изобщо. Св. Синод гледа с негодувание на решението на правителството да не признава кръщелните свидетелства на покръстените евреи и смята да уведоми Министъра на външните работи и изповеданията, че Църквата няма да се подчинява на подобна правителствена наредба. Накрая на заседанието решават наместник-председателят Видинският митрополит Неофит да търси възможност да бъде приет от царя, на когото възлагат най-големи надежди.¹⁷

Масови демонстрации започват в София, предвождани от официалната православна църква. Стефан, митрополит на София, изпраща протестни телеграми до царя. Междувременно кани главния равин да се настани в дома му – жест, на който трудно може да се намери аналог.

Днес отговорът на въпроса „Защо българите успяха да спасят почти всичките си евреи, докато други европейски народи, които също не са антисемити, не успяха (освен Дания, изпратила своите евреи през 1943 г. в съседна неутрална Швеция) и само малък процент от еврейската им популация преживя войната“, може да ни даде разрешение на голяма част от проблемите, пред които е изправено българското общество.

Това е велико постижение както на самия Димитър Пешев, така и на споменатите депутати, с подкрепата на общественото мнение и особено на Българската православна църква. На фона на бездействието на папа Пий XII и католическия клир в Германия, българските православни йерарси са модел за добродетелност и решителност.¹⁸

Спасяването на българските евреи не може да се обхване в рамките на един исторически материал. Целта на това изследване бе да се погледне отново на проблема, който продължава да интересува както професионалните историци, така и хилядите спасени от газовите камери на Хитлеристка Германия български евреи, но също и богослови, социолози, народопсихолози. След вековно мирно съвместно съжителство в историко-

¹⁷ Шалафов, Ив. Цит. съч.

¹⁸ Деак, Ищв. Свидетели на крехката доброта – Ние, V (2001), № 9. 26-29.

географските области на българските земи¹⁹, българите извършват героично дело, подавайки ръка на еврейското население. Заслугата е както на конкретните инициатори на кампанията по спасяването на своите сънародници, така и на Българската православна църква, Обединени евангелски църкви и други конфесии, които загърбват своите догматични различия с юдаизма. На големите християнски празници българските евреи и до днес не пропускат да отдадат своята признателност на Българската православна църква и другите църковни общности като свои спасители, което показва, че това дело не е било напразно. Опълчването срещу депортирането и срещу расизма придоби облика и на борба за духовно запазване на самия български народ, за утвърждаване на ценности като живота, морала и свободата. Българското християнско гражданско общество през 1943 година доказва, че може да се обедини, когато съществува реална заплаха за ближния – нещо, от което изключително много се нуждае съвременна БЪЛГАРИЯ!

¹⁹ Евреите по българските земи (анотирана библиография). Стара и антична история, 2002. 419-431.

Държава и църква в последното десетилетие на XX век през светлината на един документ

Веселин Методиев

Отношенията държава – църква са от изключително значение за възникването на модерната ни държава. Българската историография се спира на този въпрос още върху годините на Българското Възраждане. Днес притежаваме обобщаващи трудове, някои от които обхващат цели периоди от историческия процес на България през и след 70-години на XIX в.¹ Така е създадена стабилна основа, на която да се стъпи при проучванията на най-новото време. Онова което естествено липса е историографско описание на последния четвърт век от държавния живот на българското общество.

Моето мнение е, че първите десетина години, времето от 1989 до 2001 г., т.е. края на XX в. вече подлежи на историческа преценка и анализ. Бе извършен сериозен прелом в обществената и стопанска действителност, независимо от съществуващите разнородни оценки – положителни и отрицателни. Методологически вярно е, че има завършек на този посткомунистически период от българската история. Може дори да се предположи, че навлизайки в средата на второто столетие на XXI в., вече се намираме в различно време като предизвикателства пред хората и институциите. Много от нещата характерни за приоритетите на обществения разговор от тогава вече са непознати на едно поколение българи. Наред с това гигантската технологична промяна на информационния живот на хората, също дава отпечатък на нещо ново, различно от онова, което мислехме и си представяхме като комуникация през последните десет

¹ Това е най-видно от изследванията на **З. Маркова**, *Българската екзархия 1870-1879*, С., 1989; **Св. Елдърров**, *Православието на война. Българската православна църква и войните на България 1877-1945*. С., 2004; **М. Методиев**, *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава (1944-1989 г.)* С., 2010; **Петко Ст. Петков**, *Българската православна църква и държавната власт в Княжество/Царство България 1878-1912 г.*, Велико Търново, 2012 и множество студии и статии, които любознателният читател може да намери в подробната библиография на последния по хронология труд на П. Петков.

години на XX в. Трябва веднага да направя уговорката, че тези хронологични рамки са от гледна точка на външните за човека фактори – институции, интернет и прочее, инак ние хората си носим едни и същи въпроси от ценностна гледна точка и делим времето в зависимост от личния си живот. А тук става дума за отношението държава – църква, което е класически институционален въпрос.

* * *

Есента на 1989 г. донесе небивала до този момент за българското общество активност на политически изяви. Превратът срещу водача на тоталитарната държава, неговото арестуване оформи за броени седмици публичното класическо разделение на два полюса – комунисти-реформатори и антикомунисти, което до този момент бе старателно укривано от противниците на режима. На митингите на възникващата опозиция се появиха хора в расо, дори на трибуната. От другата страна, управляващите комунисти, посетиха със свещ в ръка коледните празници в храма. Веднага трябва да подчертая, че опозиционните среди използваха християнските символи за директен политически изказ – създаде се практика на протестни мълчаливи бдения начело със свещеник и свещ в ръка. Още тогава, но и днес може да определим, че това което приличаше повече на политическа акция – бденията, бяха с повече вяра в душите на хората, докато посещенията на управляващите бяха чиста политика – държавата демонстрираше ново отношение към църквата. Това бе ясно послание за сътрудничество, след дългите години на пренебрежение и незачитане. Възникна за първи път острият въпрос – възможно ли е атеистите да бъдат наистина в сътрудничество с вяращите. Отговорът се очакваше да дойде от самия връх на Българската православна църква – Св. Синов и неговия патриарх. Но не дойде нито анатема, нито прошка. В тези първи дни и седмици на остри и масови публични реакции направи впечатление оглушително отсъствие на Българската православна църква от големия спор за тоталитарната държава. Така страната ни стана далеч по-различна в

отрицанието на комунизма от централноевропейските държави, където ролята на църквата в процеса на промяна бе фактически доминираща, дори на моменти изпреварваща светските прояви. Нека не забравяме, че дейността на енорийските свещеници винаги ще бъде по-ефективна в обществени промени, тъй като те са най-близко и най-масово до хората. В България това може да бъде наблюдавано в рамките на мюсюлманското изповедание. Едно от необходимите допълнения е, че българският атеизъм бе достигнал изключителни размери. Онова, което П. Мутафчиев констатира за еретизма в нашето общество² комунистическото време с неговата идеология и вай-вече масираната пропаганда изглежда бе довело до небивала крайност.

Отварянето на обществото позволи и изявата на нов процес – навлизане на протестантски църкви. Още от първите месеци това бе част от антикомунистическото действие, тъй като българското протестантство бе тежко репресирано в началото на комунизма и намираще своето възраждане, което естествено бе съчетано с нови вълни на изява сред хората. Най-малко се разпростря в тези първи месеци влиянието на католическата църква. Появиха се и източни вярвания, които бързо заглъхнаха.

До първото управление на некомунистите 1991-1992 г. промените в православната църква не стояха на дневен ред. Изглежда обществото като цялост намираще решението в светската власт – когато комунистите са на власт не може да се очаква промяна. А вътре в самата общност темата за промяна изглежда бе налична, на и слаба. Фактически устрема към декомунизация засегна и църковната среда. Не пролича силна вяра сред хората, която търсеше промяна, а по-скоро всичко бе сведено до намесата на държавата. Този подход може да бъде определен като изява на слаба вяра. Ето така църковната тема стана част от политиката, не като необходима връзка и отношения, а като пряка намеса. В един по-късен етап дори това бе формулирано от дейци на Св. Синод – нашата църква е цезаропапистка и

² П. Мутафчиев, Поп Богомил и Свети Иван Рилски, вж. и интернет публикацията <http://librev.com/2013-03-30-08-56-39/scrabbles/essays/1764-2012-09-10-17-28-29>.

поради това тя винаги се съобразява с мненията и решенията на светската власт. Нещо твърде старо и оправдаващо, за да бъде вярно.

Но по този път това първо управление завлече със себе си и сблъсъците в църквата. Бързата криза в правителството, правителствени смени в май 1992 г. съвпаднаха с атака на синодалната палата. Това стана с активно участие на правителствената администрация. Спорът в църквата отне от ресурса на държавата – административен и най-вече полицейски.

И в България заживяха свой живот два синода. На мястото на облагородяващата роля на църковен свят, се появи политическото разделение, произведено в синодална разпра. Тук най-любопитния въпрос е – доколко поддръжниците на БСП, които защитаваха статуквото успяха да се доближат до вярата или останаха просто едни политически фенове, които подкрепят всяка политическа стъпка на своите? За тези които застанаха на страната на новия синод бе ясно, че са представителите на онази част от българското общество, която бе съхранила големите църковни празници – Коледа и Великден в душите и сърцата си. Именно поради тази причина бе трудно да се приеме и наличието на насилие в тази скромна и смирена общност каквато е църквата.

В следващите няколко години държавата не намираще сили за съгласие, което да изгради в разделената по институционален и храмов път християнска общност. По-скоро с действията си помагаше на онази част, която бе смятана като казионна във времето на тоталитарната държава. Не трябва да се забранява в изброяването на тематиката и непримиримостта между митрополитите които съставляваха двете противостоящи си страни. В това време държавата стана наблюдател и на разцепление в средите на мюсюлманската общност. И там си проектира същата разделителна линия – хората от казионното време и тези които искат да изградят новите институции на своята вяра. Тук има важна особеност, че съществуващата етническа партия, защитаваща мюсюлманското население или по-скоро изявяваща се в такава посока бе единна на страната на новите и структурите на ДПС имаха своят принос в изграждането на алтернатива на приетия от държавата главен мюфтия и негово ръководство.

Правителствата в периода 1993-1997 по-скоро бяха без мнение или в открита защита на старите ръководства на вярващите общности, чийто корени се намираха във времето преди 1989 г. Това слепи бившата комунистическа партия с тези части на управление както сред християните, така и сред мюсюлманите. Естествена политическа алтернатива за вярващите бе намерена сред тогавашната антикомунистическа опозиция. Времето до 1997 г. може да се опише с няколко характеристики: нарастване на църковната криза; силно разделение сред архиерей и свещеници; белези на апаратни игри, характерни за комунистически и посткомунистически партии; разцепление и сред мюсюлманската общност в страната.

В края на 1996 и началото на 1997 г. особено след 10 януари улиците и площадите, първоначално на София, а през януари и началото на февруари и в цялата страна бе залята от стотици хиляди хора. В това голямо събитие имаше мощно присъствие на християнски свещеници. В емоцията на протестите през януари 1997 г. те застанаха на страната на синята опозиция. Бяха в челото на протестиращите, носеха хоругви и пееха църковни песни. Така политически и духовни водачи застанаха едни до други. Успехът на политиките очаквано следваше да доведе и успех на съответните крила в разделения църковни общности.

Краят на века бе белязан от развитието на отношенията между правителството на ОДС и църквата. Бе ясно заявена политическата оценка на правителството, че в страната няма легитимен патриарх. Това бе своеобразно дистанциране от заеманата позиция до този момент. Само да напомня, че според действащия закон за изповеданията цялата власт в един регистрационен режим в отношенията държава – църква бе в ръцете на определен от министър-председателя заместник министър-председател. И тъй като това бе мое задължение и отговорност ще завърша не само в качеството си на хроникьор, но и на участник в събитията.

Изявеното мнение през медиите за Православната ни църква, че няма легитимен патриарх не бе в рамките на църковния канон, а политическа оценка за една реалност в която бяха потопени всички. Опозицията веднага потърси конфронтация чрез инструментите на парламентарния контрол.

Отговорът бе подготвен от тогавашния директор на Дирекция по изповеданията към Министерския съвет г-н Любомир Младенов, на който помогнах с един документ от архива на БКП. С уважение към стенограмите на парламента и тъй като е дадена цялата хронология на събитията около сблъсъка държава-църква в 90-те години на ХХ в. ще цитирам изцяло тогавашния отговор, даден на въпрос на г-жа Т. Дончева на 27 юни 1997 г.:

„Уважаема госпожо Дончева! Пристъпвам към отговора си с огромното желание да бъда полезен както на Вас, така и на всички колеги в парламента, тъй като става дума за нещо много важно. Става дума за дейност, в която ние, представителите на изпълнителната, и вие, представителите на законодателната власт, можем само да помогнем. Ние не можем да уредим този въпрос, както Вие сама посочихте.

РЕПЛИКА ОТ ОПОЗИЦИЯТА: Можем и да попречим.

ВЕСЕЛИН МЕТОДИЕВ: Можем да попречим, да. И сме пречили всички. Аз ще ви запозная кой и как.

Ще си позволя да разделя отговора на две части. Първата част е да опиша чисто нормативно как е процедирано в последните години и втората част, защото става дума за уронване на престижа едва ли не на страната ни, да ви запозная в последните 30-40 години кой как по документи, уважаеми господа, няма да злоупотребявам изобщо, ще ви цитирам документи, кой как се е грижил за Българската православна църква.

При формирането на централно ръководство на едно изповедание в съществуващата днешна правна уредба трябва да бъдат спазени кумулативно две условия. В случая с Православната църква първото е църковното ниво и то е посочено в чл. 2 от Устава на Православната църква. Взето само това ниво, то не може да създаде легитимно ръководство на особената организация с нестопанска цел, както е в нормативните документи, наречена Православна църква. Следва да бъде спазен и специалният Закон за изповеданията, който съставлява второто нормативно ниво.

Още с първата част на акт № 92 от 25 май 1992 г. тогавашният директор на Дирекцията по вероизповеданията Методи Спасов прави

констатацията, че централното ръководство на Православната църква нито е избрано съгласно Устава, нито е регистрирано по чл. 16 от Закона за изповеданията и следователно не би могло да представлява и задължава изповеданието.

С констативен протокол от 23 ноември 1993 г. е установено, че изборът, проведен през 1971 година за патриарх, е станал в нарушение на членове 91, 94, 56, 59, 62, 66, 69, 70, 71, 72, 45, 47, 32, 33, 16, 18 и 22 от Устава на Православната църква. (Шум в опозицията) Много ви моля, бъдете любезни, ще свърша бързо. Не се притеснявайте. Става въпрос за нормативните документи, по които носим някаква отговорност. Не ме репликирайте, моля ви се, бъдете добри!

Становището на Правния отдел на Министерския съвет от 30 декември 1992 г. също е категорично - нелегитимността на ръководството на Православната църква може да се констатира от всеки държавен орган по разглеждания от него въпрос.

Тези констатации на изпълнителната власт и заинтересованите църковни среди са потвърдени от две решения на Върховния съд на Република България, съответно от юли 1992 г. и ноември месец същата година. Особено категоричен е текстът във второто решение. Като овластен от закона държавен орган кръгът и характерът на въпросите, с които е могла да се занимава, Дирекцията по вероизповеданията в Министерския съвет е направила своите констатации: "Българският патриарх Максим не е избран съгласно Устава на Православната църква и няма регистрирано отговорно пред държавата ръководство и няма регистрирани ръководни органи на вероизповеданията. Дирекцията по вероизповеданията е установила обстоятелства и факти, които е могла и е била длъжна да направи и тези констатации не са държавна намеса във вътрешноорганизационния живот на Българската православна църква."

В подкрепа на гореизложеното си писмо бившият директор на Дирекцията по вероизповеданията, както и в споразумение между дирекцията, Министерството на вътрешните работи и Главната прокуратура е създаден ред за владеенето и разпореждането с църковните имоти.

Правителството на господин Виденов, без да се съобразява с гореизложеното, чрез главния експерт в Дирекцията по вероизповеданията Бончо Асенов извършва регистрация по чл. 16 от Закона за вероизповеданията на Синода на патриарх Максим. Върховният административен съд с решение № 130 от 5 март 1997 г. прогласи нищожността на този административен акт.

По подобен начин стои въпросът с другата страна в църковното разделение.

След провеждането на Четвъртия църковен народен събор и избора на неврокопския митрополит Пимен за патриарх, Министерският съвет все още не е упражнил правата си по чл. 6 от Закона за вероизповеданията, Дирекцията по вероизповеданията, правомощията си по чл. 16 от същия закон. Така че и тази група в Българската православна църква няма в момента активна легитимация.

Общественото мнение по въпроса за ръководството на православната ни църква не е еднозначно.

Първо, искрено и действено вярващи православни християни влизат в молитвено общение с Бога без да се интересуват към кого принадлежи църквата, която посещават, и въпросът за легитимността на патриарха не ги интересува. Противопоставянето Максим - Пимен само дълбоко накърнява религиозните им чувства.

Втората група - това са обявилите се за православни християни главно след 1989 г., които имат просто своите политически пристрастия към днешната българска опозиция. Те признават патриарх Максим.

Вярващите, които не са забравили времето на войнстващия атеизъм и неблагоприятната роля, която беше принудена да играе православната ни църква, приемат за свой патриарх Пимен.

Висшият клир и определена част от свещеничеството, свързани с патриарх Максим, ги признават за предстоятел на православната ни църква. Друга немалка част от клира признават за патриарх Пимен. Главите на православните църкви поддържат дългогодишни връзки с православната ни църква - някои от тях признават патриарх Максим, съзирайки в разделението

опасен прецедент. Други, като украинският патриарх Филарет, участваха в интронизацията на патриарх Пимен. Всичко това показва колко тежък е въпросът и на какво голямо разделение сме свидетели.

И аз ще кажа защо според мен, и то не като частно лице, не като историк, а като представител на изпълнителната власт, сме стигнали до този хал.

Веднага след Втората световна война Българската православна църква е подложена на много тежки удари. Аз, госпожо Дончева, ще предоставя всички тези документи, които сега ще цитирам. Може би голяма част от тях познавате, защото разбрах, че Вие се занимавате с тази материя не отскоро.

Още непосредствено при установяването на така наречената нова власт тогава, в писмо на Георги Димитров до Трайчо Костов е казано какво ще се случи с православната църква, цитирам: "Нашето стремление в настоящия момент трябва да бъде насочено към поставяне на черквата в служба на отечественофронтовската власт, а това е напълно достижимо." В отговор Трайчо Костов му пише: "От работата на църковния комитет ние вече бяхме решили да се заинтересуваме повече както от гледна точка на хората, които представляват партията в него, така и от гледна точка на подтикване на неговата работа за демократизиране на църквата и ограничаване правата на екзарха."

Искам да ви кажа, че със специално решение на Секретариата на ЦК на БКП е предложено екзарх Стефан да бъде освободен, като че ли е висш чиновник.

Искам да ви кажа, че със специално писмо до Съюза на съветските социалистически републики е поискано мнението дали може Българската екзархия да бъде издигната в патриаршия и в отговор на запитването на Димитров от Москва е съобщено, че там смятат, цитирам: "за целесъобразно въздигането на Българската екзархия в патриаршия и на екзарха в патриарх".

Искам да ви кажа какъв е пътят, по който са се одобрявали митрополитите в нашата страна в този период.

В Управителния съвет на Свещеническия съюз е изготвен доклад от свещеници единствено и само членове на Българската работническа партия - комунисти, във връзка със смъртта на сливения митрополит Евлогий и евентуалните кандидати за неговата длъжност. Целта е партията да има готовност да подработи епархийски избиратели по околии по изготвен специално за целта списък, за да може да се осигури избирането на подходящите за тази партия лица. Основното искане е бъдещият митрополит да е готов да сътрудничи с властта. И накрая, за да имате възможност да коментирате това, което казах, госпожо Дончева, ще Ви прочета Решение А № 145 на Политбюро на ЦК на БКП от 8 март 1981 г.:

"За глава на Българската православна църква да се предложи и поддържа кандидатурата на ловешки митрополит Максим. Възлага на председателя на Комитета по църковни въпроси към Министерството на външните работи другаря Михаил Кючуков да извърши необходимата подготовка за осигуряване избора на митрополит Максим за патриарх на православната ни църква." (Смях и ръкопляскания от мнозинството). Този документ носи подписите на Тодор Живков, Иван Михайлов, Димо Дичев, Живко Живков, Станко Тодоров и Пенчо Кубадински. (Ръкопляскания от мнозинството)³.

Този документ има своя политически ефект към онзи момент. Той се съдържа във факта, че за първи път публично бе огласено решението на върховния орган на тоталитарната държава за избирането на Максим за български патриарх. Това остана в общественото съзнание – този глава на БПЦ е ръкоположен от върха на БКП. Каквито и интерпретации да се правят – от цезаропапистки вариант до неизбежността на функциониране на църквата в тоталитарната държава противниците на Максим бяха снабдени със солиден аргумент. И днес мисля, че тогава имаше огромен шанс за национален урок по смирение, който за жалост не се получи.

Правителството продължи да поддържа отношения и с двата синода. Бяха проведени серия от срещи още през 1997 г., но път на съгласие нямаше.

³ Вж. стенограмата в сайта на Народното събрание - <http://www.parliament.bg/bg/plenaryst/ns/6/ID/2168/>

По-скоро оставаха неприятните впечатления от остри спорове главно по материални въпроси – църковни имоти и свещоливницата, отколкото по големия национален въпрос – липсата на вяра и огромният атеизъм наследство от тоталитарния режим.

Есента на 1997 г. бе белязана от два обнадеждаващи факта – излизането на първия учебник по предмет „Религия“ и неговото въвеждане в началния етап на училищното образование и обединителната конференция на българските мюсюлмани. Учебният предмет по силата на конституцията и законите на страната бе свободноизбираем и организирахме кампания за неговото изучаване. Няма да забравя, че от малкия брой записали се – около 20 хиляди деца, повече от половината бяха от епархията на Старозагорската митрополия. Вярвам, че това се дължеше на дълбоките корени на християнската вяра, пуснати по време на прекрасния български свещеник – митрополит Методий Кусев (1838-1922), водил 26 години своята митрополия. Ще си позволя да цитирам само няколко думи, казани от него по адреса на безбожния социализъм, за да убедя читателя в мъдростта му и проникателността му, които са оставили дълбоки следи: „сеятел на разврата, поразител на морала, враг на общественото благосъстояние и подкопател основанията на държавното могъщество“⁴. Все още имаше жива връзка между поколенията възпитавани в този дух и техните наследници, за да се получи този впечатляващ резултат.

Сериозните усилия на хората от дирекция по изповеданията за обединителна конференция на мюсюлманите в България дадоха резултат. Въпреки че някои поеха ангажименти, от които се отметнаха все пак това голямо събитие за мюсюлманската общност бе факт. В някаква степен, давайки път за свободен верски избор на тези български граждани, държавата се извини за проведения насилствен процес върху тях в края на българския комунизъм.

В света на българските католици в началото на 1998 г. имаше събитие от особена важност. За първи път папата обяви за блажен български

⁴ Митрополит Методий Кусев. Окръжно до Благоговейните свещеници в Старозагорска епархия, Социалист, Стара Загора, 1894, № 25.

католически свещеник – Евгений Босилков (1900-1952). На 15 март на специална церемония в катедралата Св. Петър папа Йоан Павел II благослови на извънредна аудиенция българските поклонници в Рим и чрез тях всички българи. В своето емоционално слово, той заяви, че мъченикът Евгений Босилков е жертва на комунистическата власт и е умрял за вярата Христова. Това бе огромно признание за силата на християнската вяра сред българските католици и преклонение пред тежките изпитания на които са били поставени след налагането на комунистическия режим в страната.

Търсенето на решения за разкола в православната църква доведе на бял свят Софийски всеправославен поместен събор в храма "Св. Ал. Невски", проведен на 30 септември и 1 октомври 1998 г. На него участва и Цариградският вселенски патриарх Вартоломей, патриархът на Антиохия и целия Изток Игнатий VI, Московският и на цяла Русия патриарх Алексий II, патриархът на Александрия и цяла Африка Петър VII, патриархът на Белград и цяла Сърбия Павел, патриархът на Букурещ и цяла Румъния Теоктист и други представители на поместните патриаршески автокефални и автономни Православни църкви. Покаяната декларация, опитите за смирение в крайна сметка доведоха до негативен резултат. Дори Вселенският патриарх не успя да наложи тон на взаимно уважение. Разделението продължи.

През 1999 г. правителството даде поредния си принос в свободното развитие на християнските общности. С негово решение се появи духовно училище за българските протестанти. И тези страдали от комунизма български граждани получиха шанс да развият своето образование и култура на вярващи хора.

Така в навечерието на новия век се очертават няколко извода: липса на съзнание за ролята на църквата в лекуването на посткомунистическото общество; църква силно привлечена от темите за материалните въпроси; нарастващо влияние на протестантските деноминации; активно включване на мюсюлманското вероизповедание в електоралните въпроси на етнически затворена партия; останал не решен въпроса с връзките на религиозните общности с репресивния апарат на тоталитарната държава. За всички тях се

нуждаехме от съгласие на парламентарните сили. За жалост само в една област – архивите на Държавна сигурност бе постигнато такова решение със закон. В останалата си част решения дойдоха по естествения път на Божиите решения – след като част от личностите на конфликта напуснаха нашия свят.

Veselin Metodiev

(Abstract)

The following work aims to outline the problems, confronted during the post-communist society and based on the axis of state and church relationship. The analysis follows the factual history of the 1990s as it was represented in the popular media. The article's main contribution to the field of studies derives from the author's personal involvement in the events. However that is not a personal narrative but rather an attempt to construct the most important areas of a highly important topic in Bulgaria's modern history. The eve of the 25 anniversary of the fall of the Berlin represents an opportunity for the opening of a coherent historical analysis. The relationship between state and church is depicted with the use of primary sources, the National Assembly of the Republic of Bulgaria's stenographic records.

Religion and Politics in the Balkans: the case of Mufti Muammer Zukorlic in Sandzak (Serbia)

Yorgos Christidis¹

Introduction

The following article seeks to bring under attention the rather unusual case of the Mufti Muammer Zukorlic in the region of Sandzak in Serbia, who has become increasingly politically assertive, challenging both Belgrade's authority and "traditional" politicians who claim to represent the Bosniak constituency in the specific region. It is an "unusual case", as despite its turbulent post-1990 period, the ex-communist Balkans still haven't experienced Muslim clerics who have managed to become powerful enough to challenge both the state's power and politicians who exercise influence over their "Muslim constituencies". The text is structured into three parts: the first part deals with Sandzak's recent history, from 1918 until 1990, and the policies followed by the Yugoslav state in the region; the second with the main political developments in the 1990s in the region of Sandzak, and the emergence of Zukorlic; and the third with political developments between 2000 and 2010 and Zukorlic's growing assertiveness. Finally, there are some concluding remarks.

1. Short historical review

The region of Sandzak refers to the old Ottoman sandzaks (administrative units) of Pljevlja and Novi Pazar that came under Serb and Montenegrin control during the First Balkan War of 1912-1913. The region had a mixed ethnic and religious population and following its establishment in 1918, the Kingdom of Serbs, Slovenes and Croats - that would be renamed as Yugoslavia in 1929 - regarded the Muslim Slavs in Sandzak, as well as in Bosnia, not as an *ethnic* but as a *religious group*. The official name of the region of Sandzak was *Raska*, and

¹ Yorgos Christidis is an Assistant Professor of Comparative Politics in the Balkans in the Department of Balkan, Slavonic and Oriental Studies, University of Macedonia, Greece.

the Yugoslav authorities treated with suspicion the Muslim Slav population, implementing, what is widely regarded as a discriminatory policy against them²; the Yugoslav authorities even encouraged a Muslim Slav exodus from the region, and more specifically towards Turkey, as Belgrade was seeking to alter the population make-up of the region, while the new Turkish Republic was following a policy of attracting Muslim immigrants from the Balkans, regarding them as culturally “appropriate” to be integrated into the Turkish nation³.

During the Second World War, the *Anti-Fascist Council for the People’s Liberation of Sandzak*, established by the communist-led partisans, demanded political autonomy for the Sandzak region⁴, in an obvious effort to approach the Muslim Slav population. However, no political autonomy was provided to Sandzak: in March 1945, the *Communist Party of Yugoslavia* (CPY) decided that the region of Sandzak would remain divided between the Republics of Serbia and Montenegro, while the Muslim Slavs continued to be treated as a religious group by the Yugoslav state. In fact, during the first post-war population censuses the Muslim Slavs could state themselves as “non-declared Yugoslavs”, if they didn’t want to identify with the Serb or the Croat identity⁵. Nevertheless, the wider state policy towards the Muslim Slav population, in Sandzak as well as in Bosnia, improved after 1945. Based on the official ideology of “brotherhood and unity” (“bratstvo i jedinstvo”), CPY sought to integrate the Muslim Slavs into the Yugoslav, socialist society. Muslim Slavs joined the party and state apparatus, while a policy for the economic development of the Sandzak region was implemented⁶. The most notable feature of the post-1945 period was, however, the emergence of a distinct Muslim Slav ethnic identity. As the French writer Xavier Bougarel has noted, the communist period “encouraged the formation of

² “Serbia’s Sandzak: still forgotten”, *International Crisis Group*, Europe Report 162, 8 April 2005, p.5.

³ For example, according to Serbian sources, Yugoslavia and Turkey signed in 1938 an agreement allowing for the emigration of around 40,000 families of “ethnic Turks” to emigrate to Turkey from Yugoslavia and more specifically from the region of Sandzak. Bogdan Szajkowski, *Encyclopedia of Conflicts, Disputes and Flashpoints in Eastern Europe, Russia and the Successor States* (Longman Current Affairs, Essex 1993), p.369.

⁴ *ibid*, p.369.

⁵ Alexander Lopavic, “The Muslims of Bosnia”, in G. Nonneman, T. Niblock, B. Szajkowski, *Muslim Communities in the New Europe* (Ithaca Press, Reading 1996), p. 106.

⁶ “Serbia’s Sandzak: still forgotten”, p.6.

new Muslim elites (professors, teachers, physicians, engineers, and so on) and the crystallization of national identities that until then had remained unclear and fluid, as shown by the case of the Bosnian Muslims and the Albanians”⁷. Following constitutional reforms in 1968 and in 1971, the Muslim Slavs in Bosnia-Herzegovina and in the region of Sandzak were recognized as a separate ethnic group, Muslims with capital M - a resolution that was also included in the last Yugoslav constitution of 1974, where the Muslims were recognized as a “constituent nation” of Yugoslavia. In 1991, during the last census before the dissolution of the SFR of Yugoslavia, the Muslim population had an absolute majority of 51.2% of Sandzak’s total population, divided over eleven municipalities, six in Serbia (Novi Pazar, Sjenica, Tutin, Nova Varos, Prijepolje, and Priboj) and five in Montenegro (Rozhaje, Berane, Bijelo Polje, Pljevlja and Plav); in the six Serbian municipalities in a total population of 258,000 the Muslims numbered 156,000, while in the five Montenegrin municipalities in a total population of 182,000 the Muslims numbered 73,000⁸.

2. Political developments in the 1990s and the emergence of Muamer Zukorlic

By the end of the 1980s the Socialist Federal Republic of Yugoslavia had entered into a multi-faceted crisis, with among others, worsening inter-ethnic relations⁹. In the region of Sandzak itself, Serb media were depicting the Muslim Slavs, as “fundamentalists” and “extremists” that were preparing to wage war against Serbia, seeking to form the so-called “green corridor”, connecting Bosnia, via Sandzak and Kosovo, with other Muslim-inhabited areas in the Balkans, and eventually with Turkey¹⁰. The dissolution of the SFR of Yugoslavia in 1991-1992 had negative repercussions for the Muslims of Sandzak. The combination of war,

⁷ Xavier Bougarel, “Islam and Politics in the Post-Communist Balkans (1990-2000)”, in D. Keridis, E. Elias-Bursac, N. Yatromanolakis *New Approaches to Balkan Studies*, The IFPA-Kokkalis Series on Southeast European Policy, Vol. 2 (Brassey’s, Virginia 2003), p.346.

⁸ Milan Andrejevich, “The Sandzak: A Perspective of Serb-Muslim Relations”, *RFE/RL Research Institute*, paper presented at the conference on the Muslim Communities in post-bipolar Europe, hosted by the Universities of Durham and Exeter, 23-25 September 1993, University of Durham, p.16.

⁹ With most notable case that of Kosovo.

¹⁰ *ibid*, p.7, also “Serbia’s Sandzak: still forgotten”, p.8.

dismantling of the internal Yugoslav economy and the imposition of sanctions by the UN against Serbia and Montenegro in May 1992, affected hard the economy of Sandzak, that was anyway one of the least developed regions in Yugoslavia. Thus, during the 1990s the region of Sandzak had some of the highest rates of unemployment and lowest GDP per capita all over Serbia¹¹. Furthermore, the outbreak of violence in Bosnia-Herzegovina in March 1992 will undermine even further inter-ethnic relations in the Sandzak, as it intensified Serbian suspicions over “Muslim loyalty” to the Yugoslav state. During the 1992-1995 period there will be repeated claims about human rights violations in Sandzak, even including ethnic cleansing¹², while a significant number of young male Bosniaks will leave the region and Yugoslavia all together, seeking to avoid the draft in the federal army¹³. The deteriorating circumstances for the Muslim population became evident over another issue: with the declaration in April 1992 of the new Yugoslav state, the Federal Republic of Yugoslavia, comprised of Serbia and Montenegro, the Muslims lost the legal status they had enjoyed since 1968, as neither the new federal constitution nor the Serbian republican constitution recognized the Muslims as a “constituent nation”. At the same time, both federal and republican authorities refused to recognize the new ethnic definition “Bosniaks” adopted by the Muslims of the region of Sandzak, especially its Serbian part, following the decision of the Bosnian Assembly in September 1993 to replace the ethnic definition “Muslims” with that of “Bosniaks”¹⁴. During the 1990s, Belgrade will treat the Muslim Slavs of Sandzak as simply a religious minority¹⁵.

¹¹ Safeta Bievac, *Bosniaks in Sandzak and Interethnic Tolerance in Novi Pazar*, 1999, .388, <http://igi.osi.hu/publications/books/mmcpxyu/26.pdf>, accessed 20/5/2011.

¹² Thus, the *Helsinki Committee* claimed that during 1992-1994 34 Bosniaks were murdered, 51 were kidnapped, 105 Bosniak houses were destroyed and in that in 27 villages the Bosnian population was cleansed. For the issue of human rights violations in the region of Sandzak during that period see Bievac, op. cit, p.391, “Serbia’s Sandzak: still forgotten”, p.10-12, Jonathan Fox, Lyubov Mincheva, *Muslims in the Sandzak Region of Yugoslavia (Serbia and Montenegro)*, 7/1/1999, www.bsos.umd.edu/cidcm/mar/yugsandz.htm, access 17/1/2002, James Ron, *Frontiers and Ghettos. State Violence in Serbia and Israel* (University of California Press, Berkeley 2003), p.70.

¹³ Bievac, op. cit., p.390.

¹⁴ Bougarel, op.cit., p.351.

¹⁵ Bievac, op. cit., p.390.

Back in 1990 the introduction of a multi-party system in the SFR of Yugoslavia had led to the establishment of newly formed parties that sought to represent the interests of the Muslim Slavs. Among them was the *Party of Democratic Action* (PDA) established in June 1990 as the local branch of the PDA in Bosnia-Herzegovina, that had already been set up in May 1990, as the main political force representing Muslims (with capital M) in Yugoslavia, with a declared interest in the region of Sandzak as well¹⁶. Suleyman Ugljanin was elected as President of the Sandzak PDA, and Rasim Ljajic as its Secretary. In May 1990, PDA established the *Muslim National Council of Sandzak* (MNCS), as an umbrella organization, including other, smaller political groups. The recognition of a united, autonomous Sandzak that could potentially unite with Bosnia-Herzegovina will become the central political aim of PDA. Thus, on 26 and 27 October 1991, MNCS organized an, unofficial, referendum concerning the “full political and territorial autonomy” of Sandzak and its “right to integration with one of the sovereign republics”¹⁷. Belgrade described the referendum as unconstitutional, aiming at altering Serbia’s and Montenegro’s borders and interrupting their territorial continuity. Furthermore, it argued that Sandzak could hardly be considered, or ask to be recognised, as an administrative or territorial unit, as it was never before in the past¹⁸. Following the organization of the referendum, the leadership of PDA once more talked in favour of autonomy, arguing that as a constitutionally-recognised nation the Muslims had the right to declare their autonomy, “as the Serbs had (already) done in Croatia and Bosnia-Herzegovina”¹⁹. In November 1991, MNCS established a *shadow government* in Sandzak, while on 1 December 1991, Ugljanin repeated his position for “Sandzak’s secession from the Socialist Federal Republic of Yugoslavia”²⁰.

¹⁶ Thus Alija Izetbegovic, the leader of PDA in Bosnia-Herzegovina, declared during the 1990 pre-election campaign that “Bosnia had legal territorial interests in the Sandzak”, “encouraging the Sandzak Muslims to demand autonomy from Serbia and Montenegro”. Lenard Cohen, *Broken Bond: Yugoslavia’s Disintegration and Balkan Politics in Transition* (Westview, 1993), p. 279, cited in Ron, op. cit., p. 68.

¹⁷ Andrejevic, op.cit., p. 6.

¹⁸ ibid

¹⁹ ibid, p. 4.

²⁰ Hugh Poulton, *The Balkans. Minorities and States in Conflict* (Minority Rights Group, London 1993), p.219

PDA continued to fight for Sandzak's political autonomy following Bosnia-Herzegovina's independence in March 1992, even seeking to attract international support²¹. In the summer of 1992, MNCS adopted the so-called "Memorandum on the Special Status of Sandzak", which talked about the provision of extended legal, political and economic autonomy for the Sandzak²². In 1993 Ugljanin published a new political platform which, without excluding the possibility of secession from the FR of Yugoslavia, concentrated upon "a status of quite extensive autonomy inside the remains of Yugoslavia"²³. It was unavoidable though, that PDA's preoccupation with the aim of "autonomy", and its efforts to attract international support, would complicate relations with Belgrade. In the summer of 1993, Ugljanin together with other 44 PDA members and supporters were accused, by the Yugoslav authorities, of participating in a "conspiracy to commit hostile actions"²⁴. In July 1993, just before the conclusion of the trial, Ugljanin would escape to Turkey, where he will remain until September 1996.

During Ugljanin's self-imposed exile his relations with PDA's number No 2, Rasim Ljajic will deteriorate, as the latter would seek a rapprochement with the Serbian authorities, favoring a less confrontational stance²⁵. In the summer of 1995, the rift between the two men will become official with Ljajic abandoning PDA and establishing his own political party. Ugljanin's absence will also provide an opportunity for Mufti Muammer Zukorlic to develop an autonomous political presence and influence in Sandzak. Following religious training in Algeria,

²¹ PDA will ask for the mobilization of the international community in relation to developments in Yugoslavia, and especially in Bosnia-Herzegovina. Thus in April 1992, a PDA delegation led by Ugljanin visited Turkey where PDA's leader reputedly asked Turkey to provide arms to Bosnian Muslims, to cut all relations with Belgrade, and even to intervene militarily in Bosnia. *Radio Belgrade*, 22 April 1992, in *British Broadcasting Corporation*, Summary of World Broadcasts, EE/1363 C1/7, 24 April 1992.

²² According to the memorandum, Sandzak should enjoy "a regional parliament as a lawmaking body, a governor and a cabinet as the executive body, full authority over the educational, social and health systems, independent cultural and media policy, a judiciary completely independent from the Serbian state, local police and the right to independent international contacts – all these rights to spelled out in detail in a Sandzak constitution". Dejan Guzina, "Nation-Building vs. Minority-Destroying; Majority-Minority relations in the Post-Socialist Serbia", *Southeast European Politics*, Vol. 1, No 1, October 2000, p.37.

²³ Mihailo Petrovic, «Ράσκα 1900-2000». Η επιστροφή του «ζητήματος του Σαντζάκ»; ("Raska 1900-2000 the return of the 'Sandzak issue'"), in Στέφανος Γεράσιμος, *Le Retour des Balkans 1991-2001*, special issue of the French magazine *Autrement*, 2003, translation into Greek by Ειρήνη Τσολακέλλη – Άννα Τσέα (Agras Publishing, Athens 2004), p. 87.

²⁴ "Serbia's Sandzak: still forgotten", p.13.

²⁵ Petrovic, op.cit., p. 88, also Bievac, op.cit., p.393.

Zukorlic returned in Sandzak, where in 1993 he was installed by Ugljanin as mufti of the newly-formed Islamic Community of Sandzak²⁶, becoming one of the youngest muftis in world, as he was just 23 years old at the time (born in 1970)²⁷. It should be noted that from 1945 until 1991, Yugoslavia's Islamic communities had been organised into a single federal body, the Islamic Community of the SFR of Yugoslavia, based in Sarajevo. However, following the declarations of independence by the individual republics, and especially by Bosnia-Herzegovina, "the Islamic Communities began to reorganize themselves as national bodies"²⁸. In October 1993, the *Mesihat Islamic Community of Sandzak* was formed, with PDA's political backing, recognizing the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina as the central Islamic authority in the region²⁹.

Personal relations between Ugljanin and Zukorlic changed during Ugljanin's absence in Turkey. "Young, energetic and resourceful, Zukorlic helped (to) build and consolidate a stronger and more unified Sandzak Islamic Community"³⁰. Furthermore, Zukorlic strengthened his position, particularly by cultivating close relations with Novi Pazar's emerging Bosniak business elite - becoming in fact something more than a religious figure³¹. Zukorlic managed "to forge a degree of financial independence for the Sandzak Islamic Community, whilst simultaneously nurturing strong relations with the Mesihat (Islamic Community) of Bosnia and Herzegovina. This awarded the latter a significant influence upon Sandzak Muslims"³². Relations between the two men will never be the same, following Ugljanin's return to Sandzak in 1996: although Ugljanin remained leader of PDA, and a "powerful political figure"³³ in Sandzak, his personal relations with Zukorlic will become competitive, indicative of the power and influence that Zukorlic now enjoyed among the Bosniaks. Ugljanin will seek,

²⁶ "Serbia's Sandzak: still forgotten", p.9, also Kenneth Morrison, "Political and Religious Conflict in the Balkans", *Defence Academy of the United Kingdom*, Advanced Research and Assessment Group, Balkan Series 08/13, April 2008, p.8.

²⁷ Morrison, op. cit., p.8

²⁸ ibid

²⁹ ibid

³⁰ ibid, p.9

³¹ Muhamed Jusic, "Muslims in Serbia: Two parallel Islamic Communities in Serbia", *Globalia magazine*, 5 December 2008, www.globaliamagazine.com/?id=509, access 25/01/2011.

³² Morrison, op. cit., p.9

³³ "Serbia's Sandzak: still forgotten", p.12

unsuccessfully, to undermine the credibility of Zukorlic, using the newspaper *Sandzacke novine* “to launch attacks and smears” against Zukorlic, as ‘it was a strategy that met with little success. Zukorlic had gathered significant support among Sandzak Bosniaks, and his message that Ugljanin was attempting to rule both “municipalities and mosques”, in contradiction of the constitutional principle of the separation of religious institutions and the state was well received”³⁴.

3. Political developments since 2000 (2000-2010) and Zukorlic’s intensified activism

Serbia’s political changes in 2000, with the victory of the *Democratic Opposition of Serbia*³⁵ signaled the beginning of a new period in Belgrade’s relations with the Bosniak population, which continued to be the majority in the Serbian Sandzak. According to the 2002 census in a population of 235,000 for the six municipalities of Serbian Sandzak 142,000 or 60% declared themselves Bosniaks and 90,000 Serbs or Montenegrins. The Serbs were the majority in the three western municipalities and the Bosniaks the majority in the three eastern, including Novi Pazar, Sandzak’s main urban center³⁶. Basic demands of the Bosniak population, for example in education, were satisfied, overall relations between the authorities and the Bosniak population improved, and Belgrade officially recognized them as *Bosniaks*. In 2002, under a new law concerning national minorities in Serbia, the *Bosniak National Council of Sandzak* was recognized, making it the “highest organ of the Bosniak national minority inside Serbia”³⁷.

PDA continued after 2000 to enjoy considerable support among the Bosniak population, with Ugljanin retaining the leadership of the party and maintaining his demand for “special autonomy status” for the “historical Sandzak”, i.e. the Serb and Montenegrin part of Sandzak, although support for the idea of autonomy appeared to be much smaller among the Bosniaks in

³⁴ Morrison, op. cit., p.9

³⁵ Following V. Kostunica’s victory in Yugoslavia’s presidential elections, in September 2000, DOS won also a victory in the parliamentary elections that were held in December 2000 in the Republic of Serbia, with 64.7% of the vote.

³⁶ “Serbia’s Sandzak: still forgotten”, p.18-19.

³⁷ *ibid*, p.18

Montenegro, where PDA also enjoyed less support³⁸. Ljajic would also continue to play an important political role in Sandzak, enjoying local support and close relations with Serbia's political establishment; thus Ljajic who became minister of human and minority rights in the federal government of Vojislav Kostunica would retain his position after December 2002 and Yugoslavia's replacement by the State Union of Serbia and Montenegro. Political relations between Ugljanin and Ljajic would be competitive and even tense at times - in 2005 Ljajic would even accuse supporters of PDA of attempting to murder him³⁹ - but would improve following the 2008 elections in Serbia⁴⁰, when both men joined the coalition government of Mirko Cvetkovic, Ljajic as minister of labor and social policies and Ugljanin as minister without portfolio.

Following Serbia's political changes in December 2000, Muamer Zukorlic will initially enjoy good relations with the new political power in Belgrade. It is interesting to note that Zoran Djindjic, Serbia's Prime Minister between 2001 and March 2003, even treated Zukorlic as his "main political partner in Sandzak", establishing privileged relations with him that enabled Zukorlic to open a private, university in Novi Pazar in 2002⁴¹, the International University of Novi Pazar. In 2006, the introduction of the new *Law on Churches and Religious Communities in Serbia*, according to which there should be one *Islamic Community in Serbia* (ICS), as the supreme organ of the Muslim community in the country, became the catalyst for a deterioration of relations between Zukorlic and Belgrade. In February 2007, Belgrade's mufti, Hamdija Jusufspahic, was self-appointed as leader of ICS and religious leader, *reis-ul-ulema*, of the Muslim population of Serbia, claiming that the chief mufti in Sarajevo, Mustafa Keric, could no longer have religious authority over the Muslim population in Serbia, including the Serbian Sandzak. Zukorlic openly disputed Jusufspahic's decision, describing as a

³⁸ *ibid*, p.19.

³⁹ Igor Jovanovic, "Serbia: Trouble in Sandzak", *International Relations and Security Network (IRSW) Watch*, Belgrade, 17 September 2010, www.isn.ethz.ch/isn/layout/set/print/content/view/full/73?id=121220&lng=eg, access 25/01/2011.

⁴⁰ The winner of the May 2008 parliamentary elections in Serbia was the party *For a European Serbia*, winning 38.42% of the vote. Following the elections a coalition government was formed by the party *For a European Serbia*, the *Socialist Party of Serbia*, the *Party of United Pensioners of Serbia*, the *United Serbia* party and six minority representatives.

⁴¹ Jusic, *op.cit*.

“family affair”, as Jusufspahic “lacked the legitimacy and international recognition” to represent the Islamic Community of Serbia⁴². On 27 March 2007 Zukorlic organized a conference for the election of a new constitution and president for ICS, with the participation of Bosniak, Albanian and Muslim Roma clerics. The conference elected a 54-member Assembly, a constitution and Zukorlic as the president of ICS⁴³. Zukorlic’s success to acquire control over ICS did not remain unchallenged: during a (Zukorlic) trip to Morocco, on 3 October 2007, a group of clerics, members of the ICS’ Assembly, that were reputedly close to Ugljanin, decided to “depose” Zukorlic, to elect Hasib Suljovic as new president of ICS and Adem Zilkic as *reis-ul-ulema* of the Muslim population of Serbia. In a statement they issued, they called upon Zukorlic to resign from all the positions he held in the ICS, “in the name of unity”, justifying their decision to move against him, as a result of accusations leveled against Zukorlic, concerning among others “political interference”, “attempts to intimidate them”, and “violation of their right of free speech”⁴⁴. Returning from Morocco, Zukorlic called for a new assembly-meeting of the ICS, where a majority of its members participated. The Assembly described Zilkic’s election as “illegal” and an “attack on ICS’s sovereignty”, canceling the decisions of the October 3rd meeting⁴⁵. A few days later, on 11 October 2007, Jusufspahic gave the so-called *menshura*⁴⁶ to Zilkic, in an obvious attempt to strengthen his position vis-à-vis Zukorlic. The confrontation between the two opposing camps of Muslim clerics continued after 2007, becoming even violent with clashes taking place in Novi Pazar, Sjenica and Tutin⁴⁷. On the one side Zukorlic and his supporters, who have continued to recognize the chief mufti of Sarajevo as *reis-ul-ulema* of the Muslim population of Serbia, and on the other Zilkic and his supporters who have argued that the

⁴² ibid

⁴³ ibid

⁴⁴ ibid

⁴⁵ ibid

⁴⁶ *Menshura* is called the special document appointing Muftis, that until 1924 and the dissolution of the institution of the Caliphate by Kemal Attaturk, was issued by the *Sheikh Ulema*, in Istanbul. From 1930 and onwards in Yugoslavia the *Menshura* for the appointment of the *reis-ul-ulema*, the supreme religious leader of the Muslim community in Yugoslavia, was issued by a body of senior Muslim clerics. For the history and development of the *Menshura* see “Raisu-I-ulama”, *The Islamic Community in Bosnia and Herzegovina*, 07 October 2008, www.rijaset.ba/en/index.php?option=com_content&view=article

⁴⁷ See Morrison, op. cit., p.10-11

Muslim population of Serbia should have its own *reis-ul-ulema*, and not being under the religious jurisdiction of Sarajevo. In an interview to the Sarajevo daily *Oslobodjenje*, Zukorlic explained why he could never accept Belgrade as a spiritual centre for the Muslims of Serbia:

„The issue of a spiritual centre is not a matter of decisions, it is an issue of traditional-historical facts. Someone cannot sit down and say that Belgrade from now is the spiritual centre of Muslims... it would be the same if someone were to decide that Tehran is a spiritual centre for Protestants. It could be done but would be unsustainable and ridiculous. Belgrade can only be a centre for Muslims relative to their numerical strength and their spiritual infrastructure there“⁴⁸.

Zukorlic accused the Serbian government of supporting the rival faction of clerics, with the Serbian ministry of religion stating that “it could not arbitrate the dispute between the two communities”, calling upon “the Muslims to find their own way out of this situation”⁴⁹.

In 2010 Zukorlic’s assertiveness moved into a different stage, as he tried to control the *Bosniak National Council of Sandzak* (BNCS) that Belgrade had officially recognized back in 2002 as the supreme organ of the Bosniak minority in Serbia. In elections that took place in June 2010 for the 35-member council, Zukorlic supported his own list of candidates, against two other lists supported by Ugljanin and Ljajic respectively. During the pre-election period, Zukorlic accused Belgrade of “endangering Bosniak rights in Serbia” and talked about the betrayal of the interests of the Bosniaks from their elected politicians (meaning Ugljanin and Ljajic) in order to preserve their positions in Belgrade⁵⁰. The list supported by Zukorlic won most of the seats, 17 of the 35; soon after, the decision by two other elected members of the council, to change sides and join Zukorlic’s list, gave to Zukorlic majority control over BNCS. At this point, the Serbian Ministry of Human and Minority Rights intervened, claiming that a “two-thirds majority” was necessary for the control over BNCS⁵¹. On 4 September 2010, Zukorlic’s supporters clashed with the police in Novi Pazar, during a demonstration

⁴⁸ *Oslobodjenje*, Sarajevo, 28 October 2007, p.27, cited in Morrison, op. cit., p.10.

⁴⁹ Jovanovic, op.cit.

⁵⁰ *ibid*

⁵¹ *ibid*

organized by the ICS in protest of the “illegal seizure” of land by the local authorities in Novi Pazar. Following the clashes, Zukorlic reacted by calling on Catherine Ashton, the European Union’s High Representative for Foreign Affairs and Security Policy, to send observers to Sandzak; while in an interview to the Montenegro newspaper *Vijesti*, he called for autonomy (for Sandzak), describing it as an “inevitable social process... that should be discussed on time” for the sake of stability of Serbia and Montenegro⁵². Zukorlic’s statements opened a round of recriminations with Sandzak’s politicians. Thus, Meho Omerovic, a close aide of Ljajic, described Zukorlic’s demands for autonomy as “mufti Zukorlic’s dangerous dreams”, adding that international observers in Sandzak would not see discrimination against the Bosniaks but rather “the fixation and desire for power of the leader of the Islamic Community in Serbia”⁵³. Replying, Samir Tandir, Zukorlic’s spokesman, argued that Sandzak’s autonomy was necessary for the protection of the rights of the Bosniak population, adding that “the autonomy we are seeking is in tune with European regionalization standards. I fear that if we don’t get that status, the only solution will be the arrival of foreign monitors in Sandzak”, and repeating the accusation against Ljajic and Ugljanin had forgotten about Bosniak rights for the sake of “positions in Belgrade”⁵⁴.

Concluding remarks

Zukorlic is one of the few cases of Muslim clerics in the ex-communist Balkans that since 1990 has accumulated “enough power and influence to become politically independent” from political parties that seek to politically represent and control the various Muslim ethnic groups. Zukorlic’s power has increased to that point that, since 2006, has challenged, over important issues, not only Belgrade’s central authority but also traditional Bosniak politicians that have dominated Bosniak politics. Mufti Zukorlic has reached a point, where he is effectively claiming for himself the role of an uncompromised political representative and defender of the interests of the Bosniak population in Sandzak

⁵² ibid

⁵³ ibid

⁵⁴ ibid

Онтологичният примат на държавата над религията в съвременна Европа

Нонка Богомилова

Отношенията между религията и политиката имат разнообразни форми и проявления в социогеографското пространство, променят се в историческото време, зависят от фундаменталните особености на обществото и културата, в които се формират. Но що се отнася до отминалия 20-ти век и началото на 21-ви век, повечето автори са категорични, че в тези сложни отношения се е установил “онтологичен примат” на държавата, че политическото все по-агресивно и “безвизово” пресича границите на религията. В отделни общества това става с известна съпротива от нейна страна, в други – с пресметливо гостоприемство.

Впрочем ограничаването на духовното и институционално всевластие на религията и църквата и подчиняването им на волята и потребностите на държавата, въведено като социална практика след Френската революция, първо беше постулирано като философска идея. В разбирането си за човека като разумно, свободно и действащо съобразно принципи същество, философът Кант още в края на 18-ти век го поставя по-високо от Бог в йерархията на ценностите на своята система: човекът е цел сам по себе си и никога не може да бъде използван само като средство от някого, пък било и от Бог (Кант 1974: 183). Моралът като важен елемент на практическия разум и като цел, за която религията се явява само средство, също е разбран като достойние на човека като свободно същество. В Предговора към второто издание на книгата си “Религията в границите на самия разум”, Кант заявява отчетливо тази своя позиция: ”Моралът, доколкото се основава на понятието за човека като свободно същество, което тъкмо поради това се свързва с безусловните закони чрез своя разум, не се нуждае нито от идеята за някакво друго същество над човека, за да познае дълга си, нито от някакви други мотиви, освен самия закон, за да

съблюдава този дълг.” (Кант 1997: 9). Законът на морала сам по себе си има святост и императивност за човека, който, надарен с разум, е отговорен и дължен да се съобразява с него. Обектът на религията, Бог, става обект на уважение само в качеството си на признат от моралния закон (Кант 1997:12).

Тази идея се повтаря и развива многократно в творчеството на Кант – че Бог и религията са производни, подчинени на моралния закон – като понятия и като регулативи на човешкото поведение: “По такъв начин моралният закон довежда през понятието за най-висшето благо като обект и крайна цел на чистия практически разум до религията, т.е. до познанието на всички длъжности като божествени заповеди, не като санкции, а като съществени закони на всяка свободна воля сама за себе си...” (Кант 1974: 180).

На основата на това свое разбиране, Кант обосновава възможността и необходимостта Бог и църквата да бъдат използвани като средство от човека и държавата: “Религията, /разглеждана субективно/ е познанието на всички наши задължения като божествени заповеди.” Този инструментален подход към Бог, религията и църквата и подчиняването им на човека, морала и държавата постепенно от идея се превръща в практическа реалност, задава модела на тези отношения и в съвременността.

За “развода” на държавата и църквата

Прието е, че съществуват три основни модела на отношенията между църквата и държавата в развитите Западни демокрации, характерни за епохата на секуларизацията: 1/държавната църква /Финландия, Гърция, Великобритания/, характеризираща една основна доминираща религия; 2/моделът на разделно съществуване и сътрудничество, при който църквата е отделена от държавата, но е част от обществото /Германия, Австрия, Италия, Испания/; 3/строгото отделяне на църквата от държавата /Франция е единствената европейска страна с категорично разделение между църквата и държавата/ (Horvat 2004).

Секуларният характер на европейска държавност (Богомилова 2005: 27-31) ясно личи още при първо приближение към конституциите на

съвременните европейски държави. В техните преамбюли липсва позоваване върху конфесионално определени религиозни тези и идеи; такова позоваване има само в преамбюлите на гръцката и ирландската конституции. Секуларният принцип на отделянето на църквата от държавата се проявява и в новите конституции на страните от Централна и Източна Европа: някои от тях наистина споменават Бог в своите преамбюли /Полша,Украйна/; други отправят към съответната религиозна традиция /Чехия, Словакия/; при трети тип няма въобще такова отправяне /Румъния, Латвия, Албания, Армения, Азърбайджан/; най-масовият случай е свързан с липсата на каквото и да било позоваване на Бог /Беларус, Босна, България, Естония,Унгария, Литва, Русия, Словения, Сърбия и Черна гора/ (Shmid 2004).

Същевременно това не означава, че държавата и политиката са загубили интерес към религията, напротив, в последните десетилетия те все по-често и активно навлизат в териториите на религията и църквата с различни средства и за различни цели. Въпреки че свободата на религията се приема като ценностно ядро на европейската корпоративна идентичност, тя също има своите граници. Според известния съвременен социолог Жак Зилберберг на публичната сцена през 20-ти век “религиозните актьори са включени в държавното пространство, тяхната подкрепа е предначертана и комуникациите им са филтрирани и паразитирани от държавната регулация.“; “Историческите църкви са загубили религиозното си пространство, тяхната сфера на легитимно действие е станала национално и интернационално поле, т.е. поле на конфликт и сътрудничество на държавните актьори.” (Zylberberg 1990: 90). Друг известен изследовател, френският социолог Ж. П. Уилям също подкрепя това твърдение: религиите са символни ресурси, които държавата не може да игнорира и обикновено иска да инструментализира, констатира авторът (Willaime 2005: 15).

Начинът, по който държавата и политическото инструментализират религиозното днес, зависи от типа държавна система (Богомилова 2010: 62-101).

Монистичната и плуралистичната държава

Плуралистичната държавна система, според Зилберберг приема плурализма и състезанието между религиозните актьори. Тя сегментира възможностите им с религиозна свобода на изразяване, но им отказва достъп до ресурсите на публичния сектор. Монистичната система ограничава изразяването и конкуренцията на актьорите и ги използва алтернативно като идеологически апарати на държавата “и като вътрешен враг, изключен от националната общност, служещ като негативен полюс за конституирането ѝ.” (Zylberberg 1990: 90). Като пример за първия тип той посочва САЩ, където религиозната символика, идваща от деистичните религии прониква политическия живот; религиозната практика е преимущество, а не бариера в изборния процес. За втория тип примерът е бившия СССР, където сталинският период е квалифициран като византийски вариант на цезаропапизма, а постсталинският – като законово и бюрократично рамкиране на религията и църквата, легитимирано от модерната идеология на провиденциалната държава. В задочна дискусия с тезите на Ж. Зилберберг, Р. Фен твърди, че и в САЩ държавата често прониква през границите на религиозните общности; че автономията на религията не е пълна, тъй като държавата има нужда да я използва за свои, за секуларни цели: “Напрежението, според мен, лежи между различните функционални императиви: да поддържа идеята за национална идентичност, да поддържа и автономията, и взаимозависимостта на религията по отношение на другите подсистеми, и да постига секуларни цели.”(Fenn 1990: 102). Според Фен държавата тук също води “политическа игра на доминация” , “протекционистки рекет”(Fenn 1990: 104). /Тази задочна дискусия се разгъва на страниците на известното списание “Социален компас”/.

Други автори откриват по-разнообразна картина на отношението на държавата към религията по отношение на свободата на религията и на религиите: Американският автор Фенганг Янг в изследване на 190 страни, представено на световната конференция на Международната асоциация по социология на религията в Сантяго де Компостела, Испания, 2009 г. установява следното: държавата практикува четири типа отношения към

религията и църквата (Yang 2010: 194-205): монополизъм – доминация на една религия; плурализъм – подкрепа на религиозното разнообразие; олигополия – приема се религиозното разнообразие, но с предпочитание към определени конфесии и потискане на други; пълна забрана на всички религии. В съответствие с тези типове отношения между държавата и съществуващите религии беше представена следната картина: в 40 от изследваните страни има установен религиозен плурализъм; в 16 страни съществуват културни и исторически обусловени предпочитания към едни или други религии; в 50 страни има привилегирани религии; в 41 страни една религия е привилегирована; в 43 страни една единствена държавна религия има пълен монопол; в 2 страни /Китай и Албания/ е имало периоди на пълна забрана на религиите.

Изводът е, че думи като мултикултурализъм, толерантност и плурализъм изпълват въздуха, но те все още не са се превърнали в социално-политическа реалност, дори в Европа.

Дали констатациите за онтологически примат /това понятие се въвежда от Ж. Зилберберг/ на държавата и политиката над религията и църквата се отнасят в еднаква степен за всички европейски страни?

Да вземем например скандинавските страни, отнасяни към така нар. “държави на благоденствието”, в които има интересен синтез между държавата и църквата – т.нар. държавна църква – с всички позитивни и негативни следствия от този синтез.

Политизация на държавните църкви в “държавите на благоденствието” и религиозният плурализъм

Обръщаме се към текст на един от познавачите на тази материя - изследователят Г. Густафсон, който анализира съвременните тенденции в религиозната сфера на скандинавските страни и по-точно политизацията на държавните църкви в тези страни (Gustafsson 1990). Петте скандинавски северни страни – Дания, Финландия, Исландия, Норвегия и Швеция имат много общи черти, характеризиращи социалнополитическия им живот, включително и религиозната сфера: 1/ Лутеранската държавна църква

доминира религиозния живот; 2/ всички те са “държави на благоденствието”; Швеция служи на повечето от тях като модел в религиозно и политическо отношение.

Кратката историческа справка показва, че след Реформацията Евангелските Лутерански църкви са установени като държавни в съществуващите тогава държавни конфигурации: Дания/Норвегия/Исландия и Швеция/Финландия. Политическото развитие през 19-ти и 20-ти век довежда до освобождение на зависимите страни /Норвегия, Финландия, Исландия/ от чуждо влияние, но не променя държавния монопол на църквите. До 1860 г. отделният индивид задължително принадлежи към държавната църква и не може да излезе от нея - това става възможно едва през 1951 г. И в петте страни повече от 90% от населението запазва членството си и до днес. Останалите 10% принадлежат към три различни групи: на невярващите, членове на други християнски църкви, деноминации и секти, привърженици на нехристиянски световни религии (Gustafsson 1990: 108-109). Този процент нараства в последните години, но причината е в имиграцията от католици и мюсюлмани от Южна Европа и Азия.

В историята църквите в тези страни са патронирали редица сфери на обществото - образование, болнични заведения, грижа за децата и др., имали са силно влияние върху тези сектори на човешко възпроизводство. В периода 1850-1950 г. те загубват почти всички нерелигиозни функции в резултат на структурната диференциация на социума; не заемат вече централна позиция в процесите на човешкото възпроизводство - в Швеция тези функции са интегрирани в държавата на благоденствието (Gustafsson 1990: 108-109).

В съвременността се наблюдава интересна промяна в отношението към религията на управляващите социалдемократически партии в тези страни. Първоначално техният подход е твърде радикален – в партийните си документи те приемат, че религията е частно дело и религиозната свобода е нещо важно и задължително; призовават към премахване на държавната църква и обобществяване на собствеността ѝ. Но когато тези партии идват на власт през 1930 г. в Дания, Норвегия и Швеция, те постепенно изоставят

радикалния подход към църквата. През 60-те години издигат неутралната формулировка - отношението между държавата и църквата следва да се формира според принципите на демокрацията и религиозната свобода. В Дания приемат статуквото дори преди Втората световна война, а също и в Исландия. През 1949 г. финландските социалдемократи приемат програма, в която е потвърдена системата на държавната църква; шведските социалдемократи, които първоначално прокламират “развод” между държавата и църквата, днес подкрепят ситуация, при която държавната църква е дори по-политизирана в сравнение с периода отпреди 30 години (Gustafsson 1990: 110). Изводът е: ”Църквата беше интегрирана в държавата на благоденствието като институция със специализирани функции в сферата на разширеното човешко възпроизводство.” (Gustafsson 1990: 111).

Като анализира промените на локално и национално равнище, използвайки за пример Швеция, авторът констатира нарастващата роля на изборните процедури и на участието на политическите партии в изборите за епархийски съвети - те номинират свои кандидати и избраните заемат места като представители на политическите партии. В някои епархии по-активни религиозни групи също номинират свои кандидати, но те обикновено не печелят. Когато все пак това се случи, анализите показват, че има по-голямо разделение между непартийните и партийните представители, отколкото между отделните политически партии. Авторът констатира наличието на подобни процеси и във Финландия и Дания (Gustafsson 1990: 112).

Кой има основната власт вътре в скандинавските държавни църкви? – “политическата система” - е отговорът, макар и в различна степен в отделните страни. Тази система включва парламента, правителството и политическите партии. В петте страни религиозната свобода е ценност, декларирана от всички партии. Само левите партии досега са поставяли под съмнение системата на държавната църква, но когато са вземали властта, не са променяли нищо, защото биха изгубили влияние върху този сектор. Социалдемократическите партии в тези случаи или изоставят оригиналните си възгледи, или действат прагматично, та при възможен “развод” на

държавата и църквата, да не загубят влияние върху последната (Gustafsson 1990: 115).

Какви са причините за това желание на държавата да прекосява границите на религията и църквата, да ги инструментализира за своите цели

Според много съвременни изследователи на този въпрос това е желанието и нуждата на държавата да се възползва от символния ресурс на религията и църквата – да създава дух на солидарност, да легитимира държавната власт, да обединява все по-разслояващите се общества на основата на връзката религия – нация, религия – етнос, на основата на общото минало, произход и традиции. Според М. Тхунг легитимационната криза на държавата има по-дълбок характер и един от симптомите за това е психическата дестабилизация на младото поколение - бягство от училище, наркомания, нарастваща престъпност, самоубийства. Авторът твърди, че легитимационните теории подчертават политическата и икономическата роля на държавата, но културната ѝ роля е спорна – според Хабермас в съвременността наблюдаваме увеличаващи се културни изисквания, които държавата не може да посрещне. В ситуация на модерни технологии и призната икономическа роля на държавата, религията продължава да е функционално натоварена, но разбрана в Дюркемиански смисъл – като сакрализирана ценностна система, етичен код, базиран върху култ. Тя запълва нуждата от минимум интегриращи ценности, които да елиминират дезинтеграционния потенциал на икономиката и политиката (Thung 1990: 157). Според този автор има няколко основни проблема, с които съвременните общества следва да се справят: бедността, опазването на околната среда, свръхвъоръжаването, безконтролните технологии. За тази цел е необходим “минимален набор от общоприети сакрални ценности, за да бъде инкорпориран и в политическото действие, и в институционалния ред на обществото.” (Thung 1990: 158).

За приемането и успеха на всяка форма на управление, освен сила, е необходима и легитимност – признаване на правото да се управлява.

Легитимността обикновено се приема от предишни, съществували форми на легитимация – наследяване, изборност. При узурпиране на властта или завоюването ѝ е необходимо използване на предишна, традиционна легитимационна рамка, или издигане на нова. Според Д. Кели, който разсъждава по тези въпроси в статията си “Религиозна иновация и властова регулация: зона на непрекъсната турбуленция” обичаен източник на легитимации при тези случаи са системите, възплъщавали или възплъщаващи абсолютен смисъл, обясняващи природата и предназначението на човечеството, т.е. религията (Kelley 1990: 138).

Типове европейски страни: визията на един проект

Интересни идеи и типология на европейските страни според тези признаци са представени в мащабен колективен изследователски проект, в разработването на който вземат участие едни от най-авторитетните европейски изследователи на религията. В уводните думи на издадените в монография разработки по проекта се отбелязва, че в европейската история религиозният фактор е играл важна роля при формирането на нациите-държави. Териториализацията на религиозната принадлежност е формирала конфесионалната география на Европа. Като следствие признаването на религиозния плурализъм става политически въпрос, а упражняването на политически суверенитет се свързва с религиозната хомогенност. Включвайки индивидите в символен универсум, религията осигурява социалнополитическото единство и легитимацията на властта. Политиката става принципен вектор на колективната интеграция, размишлява по въпроса един от основните авторитети в проекта, френският изследовател Ж.-П. Уилям (Willaime 2005: 10). В този голям проект, който Ж. П. Уилям предговаря, европейските страни са разделени на три типа в зависимост от мястото и ролята на религията в контекста на нацията и държавно-политическата сфера, както и от формираната се вследствие на това ситуация около конфесионалното разнообразие във всяка от изследваните страни.

А. Когато религията прави нацията: Италия, Гърция, Дания

Гърция, Италия и Дания са характерни с това, че все още националните им идентичности са обвързани с доминираща религия. Макар че има формален и юридически подкрепен религиозен плурализъм, една религия е привилегирана – съответно православие, католицизъм, лутеранство. Същото се отнася до голяма степен и за Русия и Турция. В зависимост от конкретната ситуация, държавата се проявява или като националистична институция, или подкрепя културата на плурализма и разнообразието (Willaime 2005: 11-13).

Дори по време на фашизма и Студената война в Италия се говори за и се подкрепя християнската демокрация. – католическата матрица на политическото, твърди Енцо Паче. Съществува силна символна транзакция между социалните, политическите и религиозните актьори: идеята, че италианците са католическа нация е продукт на социално конструиране, на основополагащ мит, създаден по времето на двойната хегемония на католическата политическа партия и на Италианската католическа църква /1948-1972 г./. Целта е била да се въобрази като единно едно твърде диференцирано общество в смисъл на класови конфликти, идеологически различия и социорелигиозни концепти. Всъщност италианците не са католици в силния смисъл на думата – на неделните служби присъстват 27-29% от вярващите, 12% се изповядват веднъж месечно, 27% са убедени, че съществува само една истинна религия, едва 4.6% - че религията трябва да има влияние върху политиката, 39% считат, че католицизмът има силно влияние днес (Pace 2005: 60-61).

В Италия многобройните политически партии, появили се след падането на Берлинската стена - независимо дали са леви, десни или център, правят всичко възможно да се свържат с партията на християнската демокрация и да поддържат добри отношения с йерархията на католическата църква. Когато левите партии се сменят с десни, продължава процесът на непряко и пряко финансиране на католическите училища от държавата и на липсата на шансове за въвеждане на алтернативен предмет, или на предмет, критикуващ религиите в училище (Pace 2005: 64-65).

По подобен начин в Гърция понятието за религия се свежда до православието, а православната религия е синоним на националната идентичност.

Б. Към мултиконфесионални нагласи: Англия, Германия, Швейцария

Поставените в тази група страни се характеризират било с двуконфесионалност - католицизъм и протестантство, било с навлизането на плуралистичен дух в самото християнство, както е във Великобритания, независимо от централното място на Англиканската църква в обществото и образованието.

Политическото поведение по отношение на религиозните и етническите проблеми в Англия генерално се променя през 1997 г. Лейбъристите правителства наблягат на религиозното разнообразие и на ролята на религиозните общности в социалния живот – политически подход, който се опитва да хармонизира религиозното разнообразие, социалната политика и просперитета - в този план религиозната вяра е полезен ресурс за мобилизация на общностите и групите (Beckford 2005: 113).

Новите лейбъристи продължават политиката на консервативното правителство в областта на икономиката, но водят коренно противоположна политика в областта на религията, етничността и социалната кохезия. Правителствата на Тони Блеър демонстрират християнската си принадлежност и влиянието ѝ върху политиката, но това е повече лицемерие, отколкото искреност, отбелязва известният британски изследовател на религията Дж. Бекфорд. В своя реч от 2003 г. Тони Блеър обръща внимание на голямата социокултурна роля на основните религии и на значимата им функция в образователната система (Beckford 2005: 115-116).

В германската история са видими тенденции на взаимодействие между протестантизма и немския национализъм. След падането на нацисткия режим двете основни църкви – протестантската и католическата - се представят за носители на солидни духовни и морални опори и се

обявяват против деконфесионализацията, ратуват за своеобразна рехристиянизация. И юридически религията се приема като морален фундамент на секуларизираната държава, като интегриращ фактор за немската нация. Същевременно като цел на този процес се посочва да се живее заедно в едно мултирелигиозно общество, без насилие и дискриминация (Knauth 2007: 244).

С. Сблъсъкът на религиозната и лаичната традицията: Белгия, Испания, Русия, Турция

Въвеждащата тази група страни част отбелязва, че всяка една от тях се характеризира с две противостоящи си специфики: културноисторическа проникнатост от една религия /католицизма в Белгия и Испания, православие в Русия, исляма в Турция/ и същевременно силна, критична по отношение на религията традиция – белгийското свободомислие, испанския антиклерикализъм, руския атеизъм, републиканизма в Турция.

Заклучение

1. “Онтологичният примат” на държавата над религията и църквата през секуларния 20-ти век и днес е определяща тенденция за всички европейски страни, независимо от формата на управление – демокрация, тоталитаризъм, държави на благоденствието и пр. “Проектът” на държавата в това отношение, независимо дали ще се нарече “диалог”, “взаимодействие”, диктат, “протекционистки рекет”, “етническо мениджърство” др., е да контролира социалните позиции на църквата, да я инструментализира за своите цели, или да я маргинализира. При демократичните режими това се реализира с демократични средства – законодателство, консенсус; при тоталитарните – и с насилие и принуда.

2. Идеята и практиката на религиозния плурализъм, като регулирани от държавата, са мотивирани от две основания: демократичната идейно-ценностна традиция за равнопоставеност и недискриминация на религиозна основа, от една страна, и прагматичната нужда от мирно съвместно живеене на различни етнически, културни и религиозни групи в една

институционализирана общност – отделните държави, Европейския съюз като цяло. Тази идея и практика все по-плътено навлиза в законодателствата на отделните страни /понастоящем и в посткомунистическите/, в изявления и препоръки на институции, но същевременно се наблюдава и засилване на ксенофобските настроения, своеобразен “нов расизъм” сред масовите нагласи – особено по отношение на мюсюлманите, евреите и по принцип към имигрантите.

Цитирана литература

Богомилова, Н. 2005. Религия, право и политика на Балканите в края на 20-ти и началото на 21-ви век, София: Изток-Запад /двуезична – български и английски/.

Богомилова, Н. 2010. Религиозното разнообразие в културата на съвременна Европа /дебати, феноменология, социално-антропологичен профил/, София: Пони.

Кант, И. 1974. Критика на практическия разум, София: “БАН”.

Кант, И. 1997. Религията в границите на самия разум, София: “Отворено общество”.

Beckford, J. 2005. La politique du gouvernement travailliste en matière d’enseignement religieux, In: *Des maîtres et des Dieux. Ecoles et religions en Europe*, Ed. Jean-Paul Willaime avec la collaboration de Séverine Mathieu, Paris: BELIN.

Fenn, R. 1990. Pre-Modern Religion in the Postmodern World: a Response to Professor Zylberberg. - *Social Compass* 37(1), 97-105.

Horvat, V. 2004. Church in Democratic Transition between the State and the Civil Society. - *Religion in Eastern Europe*, XXIV, April 2004.

Gustafsson, G. 1990. Politicization of State Churches – a Welfare State Model. - *Social Compass* 37(1), 107-116.

Kelley, D. 1990. Religious Innovation and Government Regulation: The Zone of Perpetual Turbulence. - *Social Compass* 37(1).

Knauth, Th. 2007. Religious Education in Germany: Contribution to Dialogue or Source of Conflict?, In: Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram

Weisse, Jean-Paul Willaime /Eds./ *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*, Waxmann Munster/New York/Munchen/Berlin.

Pace, E. 2005. L'insigne faiblesse de la laïcité italienne, In: *Des maîtres et des Dieux. Ecoles et religions en Europe*. Ed. Jean-Paul Willaime avec la collaboration de Séverine Mathieu. BELIN.

Shmid, K. 2004. In the Name of God? The Problem of Religious and non-Religious Preambles to State Constitutions in Post-atheistic Contexts. - *Religion in Eastern Europe*, vol. XXIV, N1, February 2004.

Thung, M. 1990. Dealing with Problems of Pluralism. - *Social Compass* 37 /1/, 153-160.

Willaime, J- P. 2005. Introduction, In: *Des maîtres et des Dieux. Ecoles et religions en Europe*. Ed. Jean-Paul Willaime avec la collaboration de Séverine Mathieu. BELIN, 2005.

Yang, F. 2010. Oligipoly Dynamics: Consequences of Religion Regulation. – *Social Compass* 57 (2), 194-205.

Zylberberg, J. 1990. La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme. - *Social Compass* 37(1), 87-96.

ONTOLOGICAL PRIMACY OF THE STATE OVER THE RELIGION IN CONTEMPORARY EUROPE

Nonka Bogobilova

(Summary)

The paper analyzes some directions of the “ontological primacy” of the state over the religion in contemporary Europe. The focus is on the ways and forms in which the state today exercises its “primacy” over the Church and religion, regulating and controlling the processes and trends stemming from the increasing confessional variety. The monistic and the pluralistic approaches are emphasized. Despite the wide variety of existing forms, the definite general conclusion is that the state plays a predominant role in all these “case studies”.

Key words: state, religion, Europe, pluralism, monism

Религиозните морални ценности в глобалното общество

Христо Гьошев

Въпросът за ролята и мястото на религиозния светоглед и ценности в контекста на нарастваща глобализация придобива напоследък все по-голямо значение в социалните и хуманитарните изследвания. Нуждата от задълбочено изучаване на този въпрос се дължи не на последно място на обстоятелството, че тази роля на религията има противоречиво и често трудно за прогнозиране отношение към останалите обществени процеси. Доказателство за тази противоречивост представлява фактът на промяната на една основна тенденция при модерните общества: тази на прогресивното увеличаване на ефекта от секуларизацията, модернизацията и рационализацията за сметка на ролята на религиозните представи, мотиви и практики. Изследването на съвременното състояние на религията съдържа няколко основни теоретични трудности.

1. В резултат от историческото изграждане и развитие на нациите, религиозните представи, са неотчленимо свързани с обществените процеси и конфликти, в резултат на което и ценностите на религията при почти всички нации са неразделна част от националното съзнание. Поради това е трудно влиянието на религията в днешните национални общества да бъде разглеждано в изолиран вид.

2. Към днешна дата мнозинството от световното население е с религиозна принадлежност. Според данни от годишно световно проучване на религиозността едва 11.7 процента от населението на света е нерелегиозно, а като атеисти заявяват себе си 2.3 процента (Barrett et al. 2008). Ето защо, дори да приемем валидността на едно от основните положения на тезата за секуларизацията – това за прогресивното намаляване на значимостта на религията в публичното пространство и власт, то това положение очевидно не може да се приеме за валидно що се отнася до

значимостта на религията в цялостната система от представи на субектите в световен мащаб, нито до мястото ѝ в тази система.

3. Като резултат от процеса на глобализация, с интензифицирането на комуникацията и миграционните процеси се усложняват взаимодействията между различните общности и в този процес религиозните представи и нагласи в повечето случаи корелира с други фактори, определящи идентичността на субектите, преди всичко културна и етническа принадлежност.

Тези съображения оправдават извод в следния смисъл. Въпреки несъмненото влияние на религията върху социалните процеси, е трудно, ако не и невъзможно, да се изолира тя като отделен фактор, както и да се прогнозира нейното бъдещо влияние в глобален контекст, както и обратно, да се оцени влиянието на процеса на глобализация върху динамиката - и дори съдбата - на религиите. Това води до въпроса дали изобщо е смислено да очакваме резултат от опитите 1. за подобни прогнози и 2. за изтъкване на определени политически, научни или други нормативни аргументи и решения, свързани с оценката на мястото на религията в контекста на глобализацията се свят. Скептицизмът, който се съдържа в този въпрос, се отнася, разбира се, и към първия, и към втория аспект на проблема, тъй като те са взаимосвързани. Въпреки това обаче, ми се струва, че ние не трябва да сливаме тези два аспекта; във всеки случай, моят анализ разчита на това, че те могат да бъдат разглеждани отделно един от друг и че вторият въпрос може да бъде обсъждан с по-малка доза скептицизъм, отколкото първият. За да аргументирам това си твърдение първо ще разгледам смисъла на двата проблема, а след това ще се опитам да доведа до някаква определеност втория. Ще направя това на базата на „концептуалната дилема“ секуларизация/десекуларизация. Според мен тя може да бъде успешно използвана методично както в прогностичен, така и в нормативен план, макар и по различен начин.

В прогностичен план понятието секуларизация има историческото първенство и до голяма степен това задава посоката на анализ на т. нар. процес на секуларизация, чиято основна прогностична теза е цялостно

отслабване на социалното влияние на религията (Каргов, 2010, р.232). Основните аргументи в полза на това очакване са широко застъпени в литературата по въпроса, затова тук само ще ги скицирам. Тези аргументи са свързани с тенденциите за прогресивното отделяне на светската от религиозната власт и формирането на диференцирани публична и частна сфери на живота в модерните общества. Моментите, които могат исторически да фиксират понятието секуларизация като убедително описание на тези тенденции, са Вестфалският мир, с който значителна териториална власт преминава от църковно в политическо владение и самият край на деветнадесети век, в който силно развитият процес на модернизация води мнозина теоретици до предположението за устойчива връзка между модернизирането и икономическото рационализиране на обществените процеси от една страна и западането на ролята на религията в обществото, от друга. Теоретичната вяра в секуларизацията като обективен исторически процес, каузално свързан с религията, се утвърждава например в социологическите теории на Макс Вебер, Емил Дюркейм, Алфред Шютц, Толкът Парсънс и Питър Бъргър, като носещата основа на теорията за секуларизацията представлява моделът за линеен прогресивен процес на модернизация и „разомагьосване на света“ (М. Вебер), при който би било нормално свръхестествените представи за света постепенно да се заменят от „естествени“.

На фона на тази солидна теоретична база заявлението, направено от самия Питър Бъргър на прага на 21 век, че „светът, с някои изключения, е също толкова религиозен, колкото е бил винаги, а на някои места е по-религиозен от всякога“ (Berger 2001, р. 445) идва доста изненадващо, но е в съгласие с фактите на социалната действителност в световен мащаб. Това наблюдение, макар и да не е неочаквано като се имат предвид горе цитираните данни, не може да не събуди теоретично безпокойство: как трябва да си представяме динамиката между феномените секуларизация и религия предвид заявената безоснователност на линеарната посока на развитие, предвиждана от „класическия“ възглед за секуларизацията, чието дискредитиране изглежда недвусмислено изразено в цитираното твърдение.

Теоретичната трудност Бъргър посреща с алтернативния термин *десекуларизация*, на чието значение ми се струва необходимо да бъде обърнато специално внимание поради няколко причини. *Първо*, разбира се, защото то е свързано с претенцията да дава по-адекватно обяснение на социалната роля на религията днес. *Втората* причина е, че това понятие съдържа нееднозначно отношение към понятието секуларизация и това би могло да породии противоречиви тълкувания на смисъла на самото понятие, както и на феномена, който то следва да обозначи. *Третата* причина е липсата на широк изследователски интерес към понятието десекуларизация, въпреки на пръв поглед очевидната непотвърденост на класическата теза за секуларизацията. На практика терминът е рядко използван и то почти без изяснение на неговото значение, сякаш се предполага, че то е саморазбиращо се (Кагров 2010, р. 233). Ще се спра на тези три аспекта на проблема.

1. Доколко понятието десекуларизация е по-добра алтернатива на класическото понятие? Няколко допълнителни наблюдения на Питър Бъргър могат да бъдат приведени в отговор на този въпрос. Първо „мнозинството от социолозите, занимаващи се днес с религия, вече не се придържат към въпроса за модерността и секуларизацията“ (Berger 2001, р. 444), което само по себе си свидетелства за липсата на доверие в обяснителния потенциал на тези понятия по отношение на религиите. За това положение, разбира се, съществуват основателни причини, поради което то може да бъде обяснено и въз основа на фактите. Понеже тезата за секуларизацията притежава ценностна неутралност, е възможно предполагаемият ефект да бъде оценен не само според оценките на идеологическите ѝ поддръжници, но и по защитните стратегии, идващи откъм нейните „противници“. Но опитите за реализиране на двете логични стратегии – религиозна *съпротива* и *адаптация* спрямо предполагаемата секуларизация – се провалят. Защо? Причината според Бъргър е, че погрешните възприятия за действителността водят до неудачни резултати. Провалът на двете стратегии, особено на фона на процъфтяването на различни реакционни религиозни движения в противовес на адаптивните опити за секуларизирана религия, според него

опровергава хипотезата, че живеем в секуляризиран свят.

2. Означава ли това, че не съществува секуларизация? Не може да има прост отговор на този въпрос, по-скоро изглежда, че съществува сложно отношение между процеси в посока на секуляризиране и насрещни такива (counter-secularization) (Berger, 2000, Карпов, 2010), което като минимум предполага да се предефинира понятието секуларизация. Позовавайки се на Европа като на любопитно географско изключение в цялата несекуляризирана и отказваща да се секуляризира действителност, Бъргър дори съветва „социолозите на религията да сменят диаметрално посоката за разглеждане на проблема и да обръщат по-малко внимание на Иранските молли и повече на Харвардските професори и обикновените хора в Лондон или Париж“ (Berger 2001, p. 446). Отново обаче това не води до еднозначен извод, защото, макар и изключение, Евро-секуларността има тенденцията да се разширява, поне в границите на европейския континент. „Щом една страна се абсорбира в Европа икономически и политически, в комплект с това тя получава и Евро-секуларност“. Тези съображения сякаш оправдават извода, че днес действат и двата фактора, секуларизация и десекуларизация, като сигурният извод по отношение специално на секуларизацията е, че тя е не парадигмалната ситуация на религията в съвременния свят, а само една ситуация между други (p. 445).

3. За непопулярността на понятието десекуларизация може да има различни причини, които тук имат значение с оглед на въпроса, дали действително става дума за подходяща и жизнеспособна теоретична рамка. Защиатавайки това понятие, Карпов например твърди, че поради липсата на концептуална рамка за десекуларизацията социологията на религията днес е по-добре съоръжена да изучава само секуларизационните процеси. Той предлага, освен това, генерализирано обяснение чрез „културно закъснение“, което се основава на идеята за инертност на културно формираните представи, с които рефлектираме върху динамични промени в средата (Карпов, 2010, p. 233). Тук обаче бих искал да се спра на едно не по-малко интересно съображение: съществуването на „секуларен интернационал“, чиито членове могат да се срещнат на практика във всяка страна,

представляващ тънък, но високо образован в западен стил и високо влиятелен интелектуален слой от представители преди всичко на социалните и хуманитарните науки. (Berger 2001, p. 445) Този „интернационал“ би могъл да страда от убеждението, че има представителност по отношение на състоянието на секуларизацията извън кабинетите. Самият Бъргър допуска възможността за съществуването на подобни представи, които, предвид емпиричните данни, разбира се биха били “фатална грешка“ (p. 446).

Съществуват обаче и други важни съображения, които биха могли да дадат допълнителна (бих казал – и коригираща) перспектива към рамката, предлагана от Бъргър. Например, въпреки повсеместната религиозност на населението, според данни отпреди десет години в световен мащаб религията заема едва четвърто място по важност след ценностите на семейството, професията и приятелите (Inglehart et al. 2004). Това е факт, който би могъл да се интерпретира в полза на тази част от тезата за секуларизацията, прогнозираща намаляване на важността на религията в рамките на цялостното ценностно структуриране на живота на хората. Той предполага да допуснем по-нюансирани възможности за интерпретация на съвременната действителност, например да обмислим и хипотези като забавяне, усложняване, или дори възпрепятстване на логично очакваните секуларизационни ефекти тенденции. Такава корекция ми се струва важна с оглед на отношението, в което поставя Бъргър евро-секуларността спрямо заобикалящото я религиозното „море“. „След като веднъж приемем всездесъщността на религията в модерния свят, започваме да се интересуваме от секуларизацията по нов и много интригуващ начин – секуларизацията не като модерната норма, а като любопитен случай, изискващ обяснение“ (p. 446). В тази постановка, която като цяло е приемлива, има един подвеждащ според мен момент. Той е, че в нея религията е представена под формата на статукво, което придава легитимна реторична сила на тезата за десекуларизацията, но само в контекста на емпиричните данни. Защото, ако излезем извън този контекст, твърдението би означавало, че религията, представяйки един вид „нормалното“ състояние на нещата, не се нуждае от обяснение. За да анализираме този проблем обаче, би трябвало да стъпим

извън плоскостта на фактите за възраждащите се религиозни настроения и движения, и то не заради реабилитирането, още по-малко самоцелното защитаване - на тезата за секуларизацията, а заради наложителния според мен въпрос, трябва ли - или не - да се ограничаваме с интерпретиране на религията еднопосочно, т.е. единствено като формиращ социален фактор – положение, което сякаш се допуска в горното твърдение на Бъргър, или поне е съвместимо с него. Както и да интерпретираме десекуларизацията, съществуват основания да ограничим тенденцията за нормализиране на религията. Като аргумент за това може да се посочи позитивната корелация между условията на социална и икономическа несигурност и процъфтяването на религиозните вярвания. Ингълхарт обявява този важен резултат от изследването на човешките вярвания и ценности, и според мен съвсем уместно, в полза на тезата за секуларизацията (Inglehart et al. 2004, p. 5). По същия начин той посочва корелация между мира, просперитета и благосъстоянието на едно общество, от една страна, и намаляващата нужда от сигурност, търсена в последен обективен стандарт подобен на предлагания от религиите (Inglehart 2000, p. 224)¹.

За да анализираме съображения като последните, ми се струва по-адекватно да се обърнем към втория централен аспект на въпроса за секуларизацията, който засяга въпроса за еманципирането на публичната сфера от религиозната. Защото те изискват религията да бъде поставена в контекста на проблеми, които са въпрос на цялостното обективно развитие на човечеството, и като такива са потенциален предмет на обществен дебат. Въпросът за еманципирането налага да правим разлика между религията като социален феномен и като предмет и фактор в политическите решения. Но неговото разглеждане ми изглежда неизбежно, дотолкова, доколкото секуларността освен факти притежава и дух, и този дух е вече вложен в институциите на публичната власт на много от съвременните общества. Разделянето на публичната от религиозната сфера е важно и с оглед на най-новите глобализационни тенденции, тъй като дава възможен и дори

¹ Важно е да се има предвид, че според Ингълхарт в този случай не става дума за изчезване на грижата за духовните въпроси, а по-скоро за нейното пренасочване

убедителен подход към проблемите на глобалната комуникация, емиграцията и мултикултурното съжителство. Ето защо не само въпреки, но и именно предвид красноречивата статистика ние не можем да си спестим въпроса – какво би следвало да бъде отношението на религията към публичната сфера? Има ли религията място в публичния политически живот и ако да – доколко следва да се проникват двете сфери? Ще посрещна този въпрос с твърдение, което ми изглежда оправдано с оглед на казаното дотук: днес не можем повече да считаме проблемите на религията и религиозната принадлежност за разрешени чрез поставянето им в частната сфера на живота на индивидите. И това важи преди всичко за секуларните демократични общества, тъй като точно те са устроени на категоричното разграничение между частна и публична сфера. Ние не можем да разчитаме на такова решение, защото религиозните настроения, образно казано, не се побират в отреденото им частно пространство и без да се възпират от секуларната логика, заявяват себе си по публичен начин. Ето някои факти, които могат да служат като белег за подобни тенденции. 1. терористични актове, особено в т. нар. пост-9/11 ера; 2. „врязването“ в публичната сфера на отчасти или изцяло религиозно мотивирани жестове и хаотичните ефекти от тях; 3. актове на потискане на публично заявена религиозна принадлежност и ответните реакции. Подобни събития могат да се интерпретират минималистично като естествена последица от усложняването на социалната динамика вследствие на глобализационните процеси. Акумулирането на религиозно мотивирани действия в публичното пространство на секуларни държави обаче подсказва, че поне в част от случаите е налице дисфункционална комуникация поради разминаване на публичното статукво и религиозно мотивирани действия, които имат публичен характер, защото *търсят* публична изява. Въпрос на известна спекулация е, но пък добре се съгласува с базовите твърдения в тезата на Бъргър следното предположение относно религията: днес запазването на публичната сфера като неутрално пространство би било адекватно да се опише не като рационално координирано отделяне на публичния живот от частния, в който да е ограничена индивидуалната религиозна принадлежност, а по-скоро като

директно париране и потискане на всяка религиозна публична видимост. С други думи, принципът на религиозна толерантност, който след Вестфалския мир се предполага да канализира проблемите от религиозен характер, не изглежда особено перспективен. Този принцип обаче не може да бъде просто оставен настрана, защото от него зависи общественият живот във всяка една демокрация, основана на секуларни ценности, още повече в днешните условия на мултикултурност, емигрантски общности и глобална комуникация.

Тук се съдържа дилема по въпроса за отношението на религията към публичната сфера, за чието решение могат да се предвидят няколко пътя. Първият е опазването на неутралността на демократичната публичност чрез отхвърляне на всяка публично заявена религиозност; но тази стратегия е ограничена поради това, че една разрастваща се религиозност дори и по напълно демократичен път би се прехвърлила от частната в публичната сфера. Против удачността на това разрешение говорят и разгледаните вече факти относно разпространеността на религията. Като допълнение към това, действията срещу публично видимата религиозна принадлежност от страна на секуларната държава, макар и да опазват неутралността, поради наличното вече напрежение между сферите предизвикват ефекта на целенасочено незачитане. Това говори против подобна посока на разрешаване на проблема. Тъй като, както споменах, секуларната държава, ако изобщо трябва да я има, се основава на принципа на неутралност спрямо всякакви, включително и религиозни особености, то и обратният път - размиването на границата между сферите, не е оправдано. Присъствието на аргументи от религиозен характер може да става в секуларната държава само под условието на неутралното обсъждане. Затова е невъзможно в един демократичен контекст да си представим валиден аргумент от вида: забраняваме абортa, тъй като църквата смята това деяние за грях.

След като тези логични, но крайни решения не изглеждат обещаващи, това, което остава, е да се търсят някакъв вид компромисни предложения за бъдещото място на религията. Тук бих искал да обсъдя такива предложения на базата на две понятия, които предлагат интерпретация за религията,

изглеждаща уместно в контекста на глобализация. Едното е понятието на Адам Селигман за „ритуал“, което заслужава внимание поради факта, че разглежда възможността за комуникация в контекста на религиозни различия и свързаните с тях напрежения и противоречия, без да прибегва до секуларната идея за публично координиране. „Ритуалът“, който в термините на Селигман противостои на „искреността“, обозначава повтаряемостта и относителната неизменност на определени религиозни практики. Тези негови качества, съчетани с перформативна му, анти-дискурсивна природа, ни дават “решаващ начин да се справяме, а не да отиваме отвъд, вечното противоречие и неопределеност на човешкото съществуване“ (Seligman 2007, p. 63). За разлика от културата на „искреността“, която е много вероятно да се ограничи в търсенето на отвъдност, уникалност и някакъв „истински аз“, ритуалът разкрива социалната природа на човешкото действие и би могъл да доведе до ефективна споделеност. „Мюсюлмани, евреи, християни и секуларни хуманисти биха могли всичките да споделят практиката на многопартийната демокрация, като същевременно всеки я внедри в съвсем различна система от значения и легитимация, и идеи за аза“ (p. 143). По този път според Селигман бихме могли да избегнем алтернативата на известните „тънко“ и „плътно“ разбиране за демокрация, и да я установим като практика, която е споделена, дори когато значенията ѝ не са (p. 144). Така поставена, идеята на Селигман за ритуал изглежда напълно да избягва проблема за секуларната легитимация, но пък дали просто не го заобикаля? Неделима част от демокрацията и дори нейната основна ценност се изразява в управляването на трудно съвместимите аспекти на съвместното ни съществуване. Да гледаме на този процес ритуално, както предлага Селигман, изглежда изисква да се ограничим до чисто формалните характеристики на демократичната практика, защото съдържателните противоречия едва ли биха могли да бъдат интерпретирани, да не говорим пък разрешени, под формата на ритуал. Подобно решение освен това позволява, както се вижда от цитирания текст, да се формализира съвместният обществен живот до степен на пълна индиферентност към значенията, влагани в него от другите участници, което едва ли би могло да

бъде определено като съвместен живот.

Друго понятие, което отговаря на дефинирания проблем, и поне теоретично не страда от формализма на току-що разгледаното, е понятието „дълбок плурализъм“, използвано от политическия философ Уилям Конъли с цел да се акцентира върху неизбежно присъщия на съвременния свят ценностен плурализъм и заедно с това – върху липсата на каквито и да било политически, религиозни или друг вид основания за пълно потискане на алтернативни позиции в обществото. Този постулат изисква взаимно отнасяне на отделните социални кръгове на принадлежност, при което никоя група не следва да се отнася изключващо към останалите, нито да ги приравнява насила към някакво общо значение, а да отправя и да приема отношение на предизвикателство. Това предполага признаването на приоритет на различието пред идентичността. „Дълбок, многоизмерен плурализъм не може да получи сигурна почва в преобладаващо християнските държави, докато на интерпретации на Исус от евреи, мюсюлмани, будисти, индуци и иманентни натуралисти, пропити от собствената им вяра, не бъде разрешено да се конкурират легитимно с християнското му почитане като божествен спасител“ (Connolly 2011, p. 78). Този подход също дава възможен път за решение, който по интересен начин превръща ценностния плурализъм от проблема в решението. Важен е обаче въпросът, доколко институционализирането на такъв плурализъм може да доведе до примиряване на напреженията, пораждани от различията? Като поставя на критика груповата идентификация, идеализираща собствената общност и нейните ценности, Конъли сам посочва наличието на „втори проблем за злото“, който е Августиновият проблем за това, къде да се постави източникът на злото, след като то бъде изчистено от лицето на Бога. Конъли посочва при това, че в съвременен контекст, между обществата този проблем “произтича от различни политически тактики, чрез които съмненията в собствената идентичност биват поставяни и разрешавани чрез конституирането на някакъв друг, спрямо когото тази идентичност да може да дефинира самата себе си“ (Connolly, 1991, ix-x). Ако ние се отнесем сериозно към втория проблем за злото, бихме могли в някаква степен да

намалим ефектите на идеализираща, респ. стигматизираща употреба на понятията за добро и зло, които по примера на Августин сме склонни да проектираме навън, приписвайки злото като произлизащо от „тях“ (другите групи), след като сме разделили „тях“ от „нас“. В този смисъл предложението на Конъли дава смислена интерпретация на проблема за религиозните различия, в която тези различия се посрещат двояко – и на нивото на междугруповите отношения, и на нивото на комуникация чрез публичните структури. В неговата интерпретация трудността е тази, че се изисква наличието на условия, за които не е ясно доколко са реално изпълними. Тази трудност не е никак малка, защото обявеният проблем за злото описва архаичен механизъм, чрез който се осъществява разграничаването на групите и е част от тяхното историческо конституиране и поради това не е специфичен за религиозното съзнание. „Втория проблем за злото“ обаче разкрива все пак една важна специфика при религиозната интерпретация на света: разделението на „нас“ и „тях“ при този тип интерпретация носи винаги печата на сакралното, което предполага, че въпросът за източника на злото е предварително изнесен вън от устоите на собствената религия, с което е поставен извън социалната динамика. Ригидността при разделянето на морално доброто и морално злото дори може да се приеме - в зависимост от степента на вяра в собствените религиозни устои - за по-силна отколкото например расовата дискриминация, която се опира не на свръхестествени, а на естествени белези. Това поставя проблем пред дълбокия плурализъм, който от всяка една сериозна религиозна перспектива би изисквал профанизиране на сакралното. Но вторият проблем за злото дава и следното съображение по въпроса за мястото на религиозните ценности в прогресивно глобализиращия се свят. Доколкото тези ценности играят роля в конфликти на религиозна основа, изглежда че тяхната първична роля е да осъществят идентификацията на общността, а не да постулират, нито дори да търсят, общи моменти, които биха позволили конструктивно решение на редица проблеми.

Това означава, че ето сът на дълбокия плурализъм, макар и да дава

удовлетворително решение в нормативен план, от друга страна не би притежавал прогностична убедителност, докато разчита на механизъм на съгласуване, предпоставящ общи морални и идейни моменти - какъвто предпоставен общ момент е и самата идея за приоритет на различието. Едва (евентуално) бъдещо развитие на динамиката при религиозно обусловени взаимодействия би показал удачността на този нормативен подход спрямо религията, тъй като посоката на подобно развитие не може да бъде нито прогнозирана, нито нормативно регулирана (защото респектът към различието не може да бъде принудително предизвикан). Но ако това е въпрос, съмнително отдалечен в бъдещето, то има, струва ми се, и по-близко решение в нормативен план по въпроса за противоречивото отношение на устоите на секуларната държава спрямо десекуларизацията. То би се изразявало в стесняване обхвата на секуларната сфера – по определени въпроси и в определени случаи – в полза на засиленото публично присъствие на религиозна изразност. Как е възможен подобен компромис? На този въпрос понастоящем трудно може да се даде еднозначен философски отговор, тъй като секуларната идея в основата на съвременната либерална държава предполага принципно разграничение между частни (към които спадат религиозните) и публични въпроси. Затова и секуларни идеолози като Джон Ролс и Юрген Хабермас например са изхождали преди всичко от тезата, че публично валидна религиозна изразност може да съществува под формата на рационален аргумент, т.е. в границите, в които е възможна преводимост в термините на публичния разум. Тъкмо Хабермас обаче в последните си изявления по въпроса за публичното място на религията, показва една преобърната перспектива към тази тема. Впрочем още в края на 70-те години у него е налице специфично разбиране за нееднозначното отношение на секуларизацията и религията, според което “между модерните общества само тези, които са способни да въведат в областта на секуларното съществените съдържания на своите религиозни традиции, сочещи отвъд областта на просто човешкото, ще бъдат способни да спасят субстанцията на човешкото.” (Habermas 1978, p. 142). Едва в по-късни рефлексии на Хабермас обаче това разбиране се свързва с изрично

утвърждаване не само на смислова, но и актуална роля на религиозните представи и мотивация. Според неговата наскоро изразена позиция либералната държава „има собствен интерес от това, да даде воля на религиозните гласове в политическата публична сфера, защото тя не може да знае дали в противен случай секуларното общество не би се откъснало от ключови ресурси за създаването на смисъл и идентичност“ (Habermas 2006, p. 10). Перспективата, в която подобно твърдение поставя отношението между секуларната и религиозната области, намира по-определен и диференциран израз в схемата на Джулиън Багини, който описва идеалната ситуация като „по-стегнато и по-малко ядро на гражданство, където се изисква секуларна неутралност, и разхлабване на рестрикциите върху религиозната изразност отвъд него“ (Baggini 2006, p. 211). Подобно съотношение на силите тук е придружено от интересното оптимистично очакване, че ако на религията бъде позволено да се утвърди в областите, където секуларизмът с основание би трябвало да го позволи, то и импулсът да се вкарва религията в същински секуларната политическа сфера, би изчезнал. (Baggini 2006, p. 212)

На базата на казаното дотук изглеждат оправдани следните заключения. Дори да приемем тезата за десекуларизацията и съответно за масовата религиозност, ние нямаме основание да очакваме политически продуктивен резултат от простото пренасяне на религиозните проблеми в публичността чрез замяна на секуларните принципи и отказ от тях. Ако, от друга страна, все пак секуларният модел на либералната държава се окаже в настоящия си вид действително неадекватен спрямо днешната динамика, свързана с религиозните представи, то основателни изглеждат две възможности. 1. Свиване на секуларната сфера (Baggini 2006, p. 212) и 2. Радикалната плурализация (Connolly 1991), като първата изглежда по-адекватна и приложима в краткосрочна, а втората – единствено в дългосрочна перспектива.

Цитирана литература

Baggini, J. (2006). The rise, fall, and rise again of secularism. In: *Public Policy*

- Research*, Vol. 12, Issue 4, pp. 204–212.
- Barrett, D, Johnson, T., Crossing, P. (2008). The 2007 annual megacensus of religion. In: *Time Almanach 2008*. Chicago: Encyclopedia Britannica, pp. 600-601.
- Berger, P. (2001) Reflections on the sociology of religion today. In: *Sociology of religion today*, 62:4, pp. 443-454
- Connolly, W. (1991). *Identity and difference. Democratic negotiations of political paradox. Expanded edition*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Connolly, W. (2011). *A world of becoming*. Durham & London: Duke university press.
- Habermas, J. (1978). *Politik, Kunst, Religion: Essays ueber zeitgenoessische Philosophen*. Stuttgart: Reclam.
- Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. In: *European Journal of Philosophy*, 14:1, pp. 1-25.
- Inglehart, R. (2000). Globalization and postmodern values. In: *The Washington Quarterly*, 23:1, pp. 215-228.
- Inglehart, R., Basáñez, M., Díez-Medrano, J, Halmann, L., Luijkx, R. (eds.) (2004): *Human Beliefs and Values. A cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 values surveys*. Coyoacan: siglo veintiuno editores.
- Karpov, V. (2010). Desecularization: a conceptual framework. In: *Journal of Church & State*, Vol. 52 Issue 2, p. 232-270.
- Seligman, M. (2007). *Ritual and sincerity*. Unpublished paper presented at Inaugural conference of the University of Roma colloquium on philosophy and society.

THE MORAL VALUES OF RELIGION IN THE GLOBAL SOCIETY

Hristo Gyoshev

(Abstract)

In the processes of globalization religiously justified values undoubtedly play an important but at the same time contradictory role, at least concerning the prognoses following from the secularization thesis. Discussing Peter Berger's concept of *deseccularization*, I trace the difficulties for the analysis of the place of religion in a globalized world in two directions, *prognostic* and *normative*. Then, basing on Connolly's interpretation of the specific way most religions constitute the moral values of 'good' and 'bad', I propose a way to estimate adequately the place of religious beliefs in the context of today's globalizing world. Testing the philosophical theses about religion advanced by Julian Baggini, William Connolly, Juergen Habermas, and Adam Seligman against the problem of contradiction between secular democratic values and the proliferation of religious beliefs, I argue that two solutions could be formulated. The first, which is plausible in the short term, is narrowing the secular sphere (Baggini); the other, which seems possible only in the long run, is the ethos of radical pluralization (Connolly).

Keywords:

Julian Baggini, Peter Berger, William Connolly, deseccularization, Juergen Habermas, religion, ritual, second problem of evil, secularization, Adam Seligman, sincerity.

Реабилитацията на религията в съвременната вътрешна турска политика

Мартин Табаков

Възобновяването на религията като политически инструмент в съвременната турска политика е тематика, чието обективно разглеждане трябва да се ръководи от известни съображения, които ще бъдат онагледени при изследването ѝ. Става дума за обект на интерес, който е в същността си действащ процес и все още не се е развил многостранно на този етап. С пълна сила това се отнася за религията като инструмент на външната политика на Република Турция. Последното е така и поради „скрития“ характер на външнополитическа активност на страната, тъй като външната политика се води не толкова от съответните официални институции, които в своята дейност винаги оставят документална следа, а по-скоро от една ислямска „мрежа“ от организации (държавни и частни) и лични контакти¹.

За сметка на това обаче, ислямът, особено политическите му интерпретации за електорална консумация, са оставили добре разпознаваема следа във вътрешнополитически аспект. Именно поради това, в следващите редове ще става дума предимно за употребата на религията като фактор във вътрешнополитическата действителност на страната след 80-те години на ХХ в. В това се крие следващата специфика, на която трябва да обърнем внимание – а, именно, че изследването на това какви позиции са спечелили политическият ислям и религията въобще от края на миналия век насам, може да бъде добре обяснено само след като се разгледа онова, което те са загубили на обществената сцена след дейността на Кемал Ататюрк (1881–1938) и институционализацията на секуларизма и налагания в държавността на Република Турция лаицизъм.

¹ Йоктем, К. Новото турско присъствие на Балканите. – Геополитика&Геостратегия, бр. 2, 2011.

Един по-обстоен преглед на осъществената от кемализма националистическа и просвещенска атака срещу религиозния порядък, наследен от Османската империя, трябва да бъде направен по две причини: Първо, за да се види как е прекъснат религиозният континуитет между ислямския дневен ред на Османската империя и лаицистичния такъв на Република Турция. Второ, за да може да се позиционира реабилитацията на исляма като политически прием в съвременната политика на Турция именно на фона на алтернативния курс, който води бюрократично-държавният елит с различен интензитет от създаването на Републиката през 1923 г. Именно в този контекст се очертават по-ясно пробивите на „статуквото“, които извършват апологетите на религиозния мироглед при реабилитирането на ислямската транскрипция на политически ред.

Политическият ислям в отстъпление: Ататюрк и атаката срещу религиозния порядък на османското общество

В края на XIX и началото на XX-ти в. Османската империя осцилира от сериозни икономически и политически предизвикателства. Неспособността на Султаната да владее и контролира широката периферия на Империята видимо разколебава сравнително добре изразения му дотогава властови монопол. Историята на модерния турския конституционализъм започва именно през късната Османската империя (ясно различимо по време на управлението на Махмуд II (1808–1839)², а османският елит вече започва да узрява за необходимостта от редица социално-политически промени, но времето, с неговите императиви, изпреварва решителността на османските реформатори. И въпреки че султанът и шейх-юл-ислямът често са функционирали в конкурентен режим, особено след XVII насам, в края на

² А именно: премахването на османския феодализъм (тимарите) и основаването на модерна армия. Хатихумаюнът утвърждава равенството на османските поданици далеч преди това да стори първата кемалистка конституция от 1924 г. С прокламация от 17 юни 1826 г. се разпускат еничарският корпус, след като месец по-рано е създадена нова армия по европейски образец. Отварят се различни училища, свързани с медицината и военното дело, както и с общообразователен профил. Все пак, в историографията са известни съображенията, според които реформите на Махмуд II и Абдул Меджид I (1839–1861) не са достатъчни или просто са мимикрия на султанския режим пред Европейските сили.

Османската империя заедно с властта на султана започва да се релативизира и ролята на исляма в империята.

На този сложен общо-политически фон, в който Империята не издържа на модернистичните предизвикателствата на европейските сили и въоръжената съпротива на подчинените народи, противниците на режима започват да развиват своята конспиративна дейност. Заговорите на офицерите, възникването на редица комитети за защита на правата, младотурските вълнения, Комитетът за единение и прогрес (1889 г.)³, създаването на „Отечество и свобода“ (1906 г.) – всичко това води до младотурската революция⁴ и младотурското 10-годишно управление (1908–1918), което остава двусмислено спрямо постигнатите резултати в историята на Османската империя. И въпреки че дискутирането на позитивите и негативите от младотурския експеримент по никакъв начин не е цел на настоящата статия, в контекста на разглежданата тема е удачно да се посочи, че младотурците започват да създават система от нерелигиозни училища, в които ясно се диференцира науката от исляма. Общоприето е мнението, че за самите младотурци просвещенските идеали и френската революция са неизчерпаем източник за вдъхновение.

Добре известен е авторитарният континуитет между младотурците, особено в лицето на националистическо и униатско крило на Комитета за единение и прогрес, и наложилия се след Първата световна война кемализъм.⁵ Бърнард Люис определя младотурския властови опит като

³ На които противостоят сравнително плахо прослойката на улемите, учениците от медресетата и шейховете от различни братства. Наред с тях, като втори опозиционен лагер, макар и малко по-късно проявил се, функционират кюрдите, които се страхуват от водената политика на тюркизация (Турция. Под редакцията на Семих Ванер. С., 2008) Джени Уайт обаче настоява, че алевитите-кюрди всъщност подкрепят секуларистичните реформи, понеже новият режим им предоставя защита срещу господството на сунизма („Islam and politics in contemporary Turkey”, Jenny White, “Cambridge History of Turkey”, ed. by Resat Kasaba. 2008, p. 360).

⁴ Която младотурска революция Жорж Кастелан определя като „насилствено действие от страна на офицерите от Македония”, (Кастелан, Ж. История на Балканите. С., 2002. 371).

⁵ Според Бърнард Люис опозиционните сили на Комитета, борейки се срещу неговия авторитаризъм, си поставят няколко основни цели: сваляне на авторитарното правителство, провеждането на нови избори, възобновяване конституционализма, и особено важно – настояването военните да се оттеглят от политиката. (Възникване на съвременна Турция. С., 2003. 269).

„военна диктатура”,⁶ докато Джени Уайт описва кемалисткия управленски манталитет като „вид авторитарна демокрация с озападнен светски начина на живот”.⁷ Тъй като съвременната историография все още не е уточнила какви точно са били взаимоотношенията между Комитета за единение и прогрес и самия Кемал Ататюрк, то тя се ограничава с посочването на това, че Ататюрк е бил въввлечен в дейността на младотурската организация.⁸ Успешният край на Войната за независимост (1922 г.) легитимира окончателно Кемал Ататюрк сред сънародниците му и му предоставя възможност да започне историческите промени в страната след подписването на Лозанския договор (1923 г). Впоследствие наложената република, в духа на шестте лъча на кемализма (републиканизъм, национализъм, етатизъм, демократизъм, лаицизъм и революционност), поставя най-сериозното предизвикателство пред исляма в историята на Османската империя и в започващата такава на Република Турция.

Известен е порядъкът, с който Република Турция волунтаристично скъсва с османското си имперско минало и религиозния порядък като основна част от него. Първо е премахнат Султанатът (1922 г.), последван от Халифата (1924 г.),⁹ закрити са религиозните училища, създава се унифицирана светска образователна система (1924 г). Впоследствие следват приемането на гражданско законодателство и въвеждането на граждански брак, премахването на феса (1925 г), отпадането на члена от Конституцията, определящ исляма за държавна религия, заменянето на арабската с латинската азбука (1928 г.) и т.н. Консервативната ислямска опозиция реагира, настоявайки, че въведените промени прекъсват континуитета на Република Турция с нейното османско минало, което по презумпция

⁶ Възникване на съвременна Турция. С., 2003. 271.

⁷ „Islam and politics in contemporary Turkey”, Jenny White, “Cambridge History of Turkey”, ed. by Resat Kasaba. 2008, p. 357.

⁸ „Там (бел. р. – в Македония) той влиза във връзка с тайния Комитет за единение и прогрес и взема участие в работата му. Връзките му с лидерите на младотурското движение изглежда не са били много сърдечни, защото революцията от 1908 г. не му донася кой знае какви облаги”, (Възникване на съвременна Турция. С., 2003, с. 292). Освен това, Кемал Ататюрк е бил обучаван във Военния колеж, едно от ядрата на тайна опозиция срещу режима на Абдул Хамид II (1876–1909), което на свой ред загатва, че Мустафа Кемал най-вероятно е бил част от тези заговори.

⁹ Включително премахване на институцията на шейх-юл-исляма и Министерството на шариата.

означава, че новосъздаденият юридически субект ще бъде обречен на мнимо и краткотрайно съществуване в тази му форма.¹⁰ С помощта на гласувания извънреден Закон за поддържане на реда, подновен отново през 1927 г., Ататюрк получава изключителни правомощия да се справи с опозиционното настроените на режима фактори, включително и с избухналият кюрдски бунт през 1925 г.

Водената от кемалистите политика срещу исляма, имплицитно и срещу политическите следствия от интерпретацията на класическия сунизъм, най-ясно се онагледяват посредством създадената през 1924 г. Дирекция по религиозни дела. Тази институция, чието предназначение е замислено като държавнически опит за извършване на контрол върху народностния ислям и неговите по-екзотични интерпретации в периферията на републиката, *de facto* се опитва да въведе цензура в един дълбоко личен периметър на житейското, каквото е религията. По този начин държавата си присвоява един прерогатив, който в демократичните държави на Запад,¹¹ по прототипа на които се създава и кемалистката република, принадлежи на индивида – правото да избира и изповядва своите религиозни убеждения. Ако в западните демокрации държавата се отдръпва от религиозната чувствителност на гражданите си, то в Република Турция се извършва точно обратното движение – държавата започва да монополизира един частен духовен сектор. По този начин вмешателството в религиозните вярвания се извършва директно и грубо, за разлика от контрола, упражняван от дистанция, по времето на Султаната в класическия период на Османската империя. Целта на новия режим е да изблъска исляма като основен

¹⁰ „...ако изгубим Халифата, държавата Турция, със своите пет или десет милиона жители, ще изгуби цялото си значение пред ислямския свят... Халифатът е завоевание на Османската династия и по този начин съществуването му в Турция е осигурено завинаги. Да се подхвърля на риск загубата му доброволно е действие, което няма нищо общо с разум, лоялност и национално чувство”, Nutuk, ii, 812; cf. Speech, p. 655, цитирано по: Люис, Б. Възникване на съвременна Турция. С., 2003. 312.

¹¹ Изводът, че Република Турция на Кемал Ататюрк, се създава и развива по модела на западните демокрации, не трябва да се абсолютизира. Водената политика на етатизъм през 20-те години на XX век, подписаният руско-турски договор за приятелство със Съветския съюз през 1925 г., и преди диалогът с Социалистическия интернационал да се влоши отново към края на 20-те години на миналия век и кемализмът да бъде интерпретиран в руския печат като „националфашизъм” и „аграрен бонапартизъм”, все пак Ататюрк е попадал в официозния съветски печат и като „герой на революцията”. (Пак там, 335–336).

конструкт на мюсюлманския светоглед, водейки открита политика на секуларизация, на мястото на който се налага в публичната сфера на Република Турция нов тип сурогатна религия – лаицизма. Въпреки вложените усилия в тази насока, държавата трудно се справя с контрола върху неофициалното религиозно обучение, извършвано в аграрните райони на републиката, особено що се касае до дейността на различните братства и по-специално това на накшбенди.¹²

Частична реабилитация на религията се извършва едва след успешния опит за разведряване на фактическата еднопартийна система на Република Турция. Това е процес, олицетворяван от създаването на Демократическата партия (ДП, тур. Demokrat Parti, DP)¹³ през 1946 г. до спечелването на изборите от нейна страна през 1950 г. След 1946 г., както посочва Семих Ванер, религията се проявява от политическите семейства, които искат да се разграничат от твърдолинейния и догматичен кемализъм на НРП.¹⁴ Въпреки това, в условията на налагана „отгоре-надолу” авторитарно лаицистична и секуларистична публична атмосфера, реабилитацията на религията е извършвана с конюнктурна утилитарна цел, включително от политическия елит на кемалистката Народна републиканска партия (НРП, тур. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), според който социалистическата заплаха трябва да среща в Република Турция естествен контрапункт в лицето на исляма. „Оттам насетне по принцип се приема, че „научният” ислям и едно образование, основано върху позитивизма, взаимно се допълват. Нещо повече, започва да се разчита на този ислям, за да се внушава позитивизъм.”¹⁵

Вследствие на това частично бива възстановена ислямската образователна мрежа – възобновени са кораническите училища, бива отворен Богословският факултет, макар и предислоциран от Истанбул в Анкара. Демократическата партия позволява разпространението и

¹² Ислямът в края на Османската империя и по време на кемалистката република. – Турция. Под редакцията на Ванер, С., 2003. 286.

¹³ Според Семих Ванер, политическото инакомислие, катализиращо се електорално в лицето на Демократическата партия, черпи своята електорална база сред маргинализираните от бурната индустриализация крайградски слоеве, и появяваща се буржоазия, чийто практичен интерес изисква разхлабването на държавността.

¹⁴ Пак там.

¹⁵ Ислямът в края на Османската империя и по време на кемалистката република... 288

търговията с религиозна литература, въвежда се и религиозен предмет в обикновеното образование. Разбира се, това завръщане към исляма бива направлявано от държавата в лицето на Дирекцията по религиозни дела. Тази институция се стреми, освен да създаде културен антипод на социалистическия човек, също така да лансира традиционния суннитски ислям вместо неговите нестандартни интерпретации, които така или иначе се практикуват по периферията на републиката. Дервишките ордени,¹⁶ стоящи много по-близо до хората спрямо официозното духовенство, лансират един многолик ислям, труден за фиксиране, локализиране и контролиране от страна на бюрократичния държавен апарат.¹⁷ И макар към онзи момент да не може да се говори за реабилитация на исляма или политическия ислям, става дума по-скоро за „контролирани“ леки религиозни реверанси от страна на държавата, които да утвърждават ислямския профил на масовия гражданин на републиката, пред настъпващите алтернативни идентичности отвън. Едновременно с това имамите от официозното духовенство продължават да бъдат държавни чиновници – традиция, датираща от управлението на Махмуд II, което позволява на бюрократите да контролират ентусиазма на проповедниците. В същото време религиозната чувствителност на турчина се конфронтира по отношение на много социални отношения с налаганите му такива от лаицистичната държава.¹⁸

До създаването на партии, загатващи своя ислямски профил, през умножаването на ислямските организации, които притежават и свои печатни

¹⁶ Отвъд компетентността на автора на тези редове е да се ангажира с лансирането на конкретна класификация на кои политически течения са симпатизирали различните дервишки ордени. На този етап е установено от изследователите (Бърнард Люис), че Бекташите по-скоро симпатизирали на младотурците, докато Накшибендите били по-скоро опозиция на реформите. За по-подробно ситуиране, общо-социално и културно-религиозно, виж „The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire”, H.J.Kissling, ed. (Studies in Islamic Cultural History) (1954). Разбира се, има изследвания, които абсолютизират ролята, която са изиграли, например, Накшибендите относно организацията на политическия ислям (виж. *The Rise of Political Islam in Turkey*, ed. Rabasa & Larrabee, pp. 14,).

¹⁷ „Турският ислям винаги е функционирал на две нива – официалната, правна и догматична религия на държавата, училищата и йерархията, и популярната, мистична и интуитивна вяра на масите, която намира главен израз във великите дервишки ордени.” – Бърнард Люис. Възникване на съвременна Турция. С., 2003 г. с. 463

¹⁸ E. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 2nd edn. (London: I.B. Tauris, 1997), pp. 243–5.

органи,¹⁹ се стига чак след въвеждането на по-либералната Конституция от 1961 г.²⁰ Основният социален слой, който пропагандира исляма в Република Турция, е еснафският (Люис, 2003). От друга страна, кемализмът е превърнат в официална държавна доктрина, която обаче се разминава с турската действителност.²¹ Това напрежение между етоса на политическата система и културно-историческата биография на субектите, които трябва да функционират в нейните рамки, периодично ще прераства в напрежение между двете. Последното на свой ред ще провокира механизмите за защита на лаицистичната държавност – интервенциите от страна на военните.

Демократичният политически процес в Република Турция бива прекъсван от трикратна намеса на военните (1960-63 г., 1970-73 г., 1980-83 г.).²² В тези периоди властта се съсредоточава в Националния съвет за сигурност (НСС, на тур. MGK), който най-често разпуска съответните демократични институции и изземва техните функции, действайки едновременно като законодателен и изпълнителен орган. И в трите посочени времеви периода, военните, действайки авторитарно, акцентират върху секуларизма и лаицизма на държавността, като по този начин всъщност пренебрегват нейната демократичност.

Организация и артикулация на политическия ислям. Възобновяване позициите на религията в турското общество

През последните две десетилетия на XX в. и в първото десетилетие на новото хилядолетие се забелязва изключително оживление в Република Турция по отношение корелацията религия – политика. При разглеждането на тематиката относно ролята на религията в политиката особено важно е да

¹⁹ Относно ислямския печат след 1950 г., виж подробната класификация на Бърнард Люис – Възникване на съвременна Турция. С., 2003. 481.

²⁰ Такива опити, за създаването на партии, с по-ясен ислямски характер, са правени и преди това – Националната партия (1949 г) и Ислямската демократическа партия (1951 г). И двете са забранени по съдебен ред през 1954 г. Джени Уайт ще го обобщи по следния начин: „It was not until the 1950s that Islam regained a foothold in the political arena, and only in the 1980s did the first Islamist political parties become Popular” („Islam and politics in contemporary Turkey”, Jenny White, “Cambridge History of Turkey”, ed. by Resat Kasaba. 2008, p. 357

²¹ „Network-Building, Ethnicity and Violence In Turkey”, Hamit Bozarslan, Abu Dhabi, ECSSR, 1999

²² Случаят през 1997 г, известен за изследователите като „soft coup”, не е идентичен на посочените по-горе военни намеси.

се фиксира това, че „... според привържениците на ислямизма ислямът не е само религия, но и морален кодекс на социалнополитическата система” (Мария Чавдарова, 2008).²³

Основен метод за изследването на реабилитацията на общорелигиозното в публичната сфера на Републиката и организацията на политическия ислям е съсредоточаването на изследователското внимание върху фигурата на Неджметин Ербакан. През 1969 г. той публикува един програмен манифест – „Millî Görüş”²⁴ (известен на англ. като National Vision или National View), с който и до ден днешен се идентифицират, макар и в различна степен, възникващите десни партии в Република Турция. Според някои изследователи именно в този документ се антиципира първото послание за организация на политическия ислям след създаването на Републиката (Vanu Eligür, 2010). В Millî Görüş Ербакан се обявява за: 1) съживяване на традиционните ислямски ценности в турското общество; 2) икономическа интеграция с другите мюсюлмански страни, така че да бъде балансирана финансовата мощ на Запада; 3) съживяване на малкия бизнес, който постепенно да изземва функцията на основен субект в икономиката на страната от държавата²⁵. Паралелно с „Millî Görüş” като организация функционира и движението Neo-Nur на Фетхуллах Гюлен²⁶ (на англ. Gülen movement), което, особено впоследствие, ще развие дейността си не толкова

²³ Дотук обаче остават съвпаденията в мненията между автора на настоящия текст и „погледа” на цитираната Мария Чавдарова, според която „основен проблем на политическата система е силното влияние на ислямските политически партии...” Тъкмо напротив, както вече се загатна от настоящия труд, неговият автор се опитва да застъпи една антитезистна позиция, а именно, че проблемът пред адекватното функциониране на демократичния политически процес е институцията и ролята на военните, които няколко пъти прекъсват демократичния политически процес и суспендират законно избрани правителства. (М. Чавдарова, “Република Турция – формално-конституционна полиархия с влиятелен военен и религиозен фактор”, Политически системи и външна политика на балканските държави”, изд. „Стопанство”, 2008

²⁴ Millî Görüş ще бъде наречена впоследствие една от основните изселнически организации на турците в Европа. В едноименния документ обаче за първи път се атрикулира открито дневния ред на политическия ислям като антитеза на кемалистката държава.

²⁵ H. Gülaip, ‘Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party’, The Muslim World 89, 1 (January 1999), p. 27.

²⁶ Една от основните цели на Движението Гюлен е да създаде „съвременен ислям”, в който демокрацията и религията да бъдат обосновани като непротиворечащи си компоненти. Въпреки че възниква като по-консервативна организация, Движението Гюлен постепенно се „отваря” към съвременния европейски дискурс, със силен акцент върху човешките права и свободния пазар. Кадрите на организацията обаче не таргетират някоя конкретна ислямска партия, а по-скоро комуникират с повечето от тях.

като политическа организация, колкото по-скоро като общоислямска мрежа за развитието на образованието и бизнеса. Ако „Millî Görüş” е идеологическият документ, то създадената от Неджметин Ербакан (1926–2011; министър-председател на Република Турция (1996–1997) Партия на националния ред (тур. Milli Nizam Partisi (MNP); малко по-късно възобновена като Партия на националното спасение – Milli Selamet Partisi (MSP) вече представлява опит за организационна подредба на политическия ислям. Въпреки своето участие в три коалиционни правителства, включително с НРП, партията не развива своята програма в управленска. Въпреки това, нейното възникване показва, че, макар и съществуващ латентно, в рамките на една враждебна към него политическа система и държавен апарат, политическият ислям започва да пробива статуквото.

Експлицитното конституиране на исляма като политически фактор в Република Турция се осъществява през 90-те години на миналия век. Една от последните прояви на юридическа санкция срещу политическия ислям и правата на гражданите е обнародването на четвъртата Конституция на страната през 1982 г., известна като „ограничителната конституция”.²⁷ Още на изборите, проведени следващата година (1983), Отечествена партия (ОП, на тур. Anavatan Partisi (ANAP), в която заедно стоят националисти, социалдемократи, либерали, включително голяма част от актива на забранената след военния преврат от 1980 г. Партия на националното спасение на Ербакан, печели парламентарните избори. Съвместно с военните, правителството на Отечествена партия, извоювало изборна победа благодарение на подкрепата на предприемаческите среди, води политика на „турско-ислямски синтез” (базиран на триадата „семейство”, „джамия”, „казарма”). Макар и парадоксална амалгама от национализъм и религия, „турско-ислямският” синтез на практика представлява повторна

²⁷ Нещо повече, Али Казанджъгил определя въпросната Конституцията като „една антидемократична конституция, включваща сурови ограничения на правата и свободите, изготвена от военна диктатура... Целта на военните е да елиминират демократичния пакт и да се върнат към авторитарния режим”. Въпреки това, Казанджъгил добавя, че в икономически план „военната хунта реализира политически мерки, които отговарят на исканията на турския капитализъм. Тя окуражава либерализацията и отварянето на икономиката към външния свят, покровителствайки растежа чрез увеличение на износа” (Турция. Под редакцията на Семих Ванер. С., 2008).

реабилитация на религиозното срещу върлуващата лява ерес сред младите турци²⁸ и възможност за издаване и разпространение на ислямска литература.²⁹ В същото време правителството на Тургут Йозал (1927–1993, министър-председател (1983–1989) и президент (1989–1993) на Република Турция) започва мащабна политика на приватизация на държавния сектор и икономическа либерализация. Въпреки „ограничителната Конституция“ от 1982 г, успоредно с икономическата децентрализация нараства и политическото самочувствие на новите, различни от НРП, обществени субекти. Чрез все по-активния интегритет на турската икономика с чуждестранната такава, заедно с разнообразяването на информационните канали (дерегулацията на телевизията и радиото),³⁰ само след няколко години ще се окаже, че турското общество е „надраснало“ политическата система на страната, а самата държава вече изпуска властовия монопол върху публичността. Репресията сама по себе си се изчерпва като аргумент, а ислямът започва да напуска периферията на турската република и все по-отчетливо да се амплифицира в обществото. Заражда се нова средна класа – т. нар. „буржоа от Анатолия“, която със своето ислямско самосъзнание тепърва ще играе основна електорална роля в демократичните промени на страната.

Парламентарен пробив на партия, олицетворяваща политическия ислям, при висок парламентарен праг от 10 %, прави Партията на благоденствието (Refah Partisi, (RP), идеологически наследник на забранените организации на Ербакан (Партия на националния ред и Партия на националното спасение), която се явява на парламентарните избори 1991 г. в утилитарна коалиция с Партия на националистическото действие (на турск. Milliyetçi Hareket Partisi (МНП), и двете заедно печелят 16,88 %. Чак следващите избори обаче – парламентарните през 1995 г. и частичните общински през 1996 г. – очертават Партията на благоденствието като незаобиколим фактор на политическия ислям в партийния живот на

²⁸ Jenny White. Cambridge History of Turkey”, ed by Resat Kasaba. 2008, p. 357

²⁹ Пак там, 369

³⁰ А. Öncü, ‘Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television’, Public Culture 8, 1 (Fall 1995), p. 58.

Република Турция. Тогава се очертава и профилът на ислямския избирател – сравнително бедния и религиозен турчин от Централния и Източен Анадол. Макар и заемащ сравнително кратко министър-председателското място, извоювано през 1995 г., спечелването му от страна на Ербакан изглежда като еманация на победоносния ход на политическия ислям.

Въпреки това, равносметката на политическия ислям, канализиран и заявен от страна на Ербакан, изглежда амбивалентно. От една страна, Ербакан успява през 90-те години да се утвърди като основен конкурент на умерената десница в лицето на Отечествената партия и Партията на верния път (ПВП, на турск. Doğru Yol Partisi, DYP), с което допринася за това основната партийна конкуренция да се осъществява между десни партии, а не между левицата и десницата. До подобен извод достига и Али Казанджъгил, според когото политическият дебат става доминиран от крайната и стандартната десница, докато левицата на този фон е разединена и неспособна като цяло да конкурира електорално десните партии (Ванер, 2008). Вследствие на това се трансформира и икономическият дебат – започва да се говори все повече за либерализъм и все по-малко за етатизъм. За последното, разбира се, наред с политическите партии, имат заслуга и организациите на едрия капитал и бизнес като „Турската асоциация на индустриалците и предприемачите” (TÜSİAD). Именно последните са един от основните икономически субекти, които „подпомагат” властово натоварените политически партии да движат страната от държавно-планирана икономика към разширяваща се либерализация. За организации като TÜSİAD, посочва Дениз Акагюл, ЕС представлява допълнителна икономическа възможност, за разлика от ограниченията, които налага държавата на бизнеса³¹. Макар и напускащ тематичните рамки на

³¹ Разбира се, коректността на съдържанието ни задължава да посочим, че според преподавателя във Факултета по икономически и социални науки на университета в Лил Дениз Акагюл, ако за ТЮСИАД поэтапната икономическа интеграция с ЕС предоставя възможност за допълнителни бонификации, то за Дружеството на националните индустриалци и предприемачи (USİAD), разчитаща на държавата като основен икономически фактор, ЕС представлява по-скоро опасност. Сравнително средно положение по оста европейска икономическа интеграция пък заема Дружеството на независимите индустриалци и предприемачи (MÜSİAD). („Турция”, редакция на Семих Ванер, изд.

настоящата тема, отношенията на бъдещата Партия на справедливостта и развитието (Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) с Дружеството на независимите индустриалци и предприемачи (MÜSİAD) провокират допълнителен изследователски интерес относно формирането на икономическата платформа на партията на Ердоган и източниците на нейното финансиране. В контекста на темата за взаимоотношенията между исляма и бизнеса обаче Али Казанджъгил посочва, че „многобройни предприятия и производства са създадени от предприемачи, произхождащи от ислямски среди и култура” (Ванер, 2008).

От друга страна, политическият ислям на Ербакан, в лицето на основаните от него партии, които имат една и съща съдба – забранени от Конституционния съд в различен период от време, не успява да се синхронизира с политическата система на Република Турция. Въпреки това обаче, Ербакан, както по-късно и неговият съпартиец от Партията на благоденствието – Реджеп Ердоган, успяват да социализират мюсюлманското население, приобщавайки го към изборния и политически процес в страната. Като следствие на това политическият ислям напуска културно-социалните периферии, където е принуден да съществува маргинално по времето на кемалистката държава, и пробива секуларните институции на Република Турция и техните лаицистични апологети, ставайки първа електорална сила и излъчвайки премиер на страната в средата на 90-те.

Успоредно с това, интересно е наблюдението на Семих Ванер, че партиите с ислямски профил, които инициират страната в посочената по-горе промяна, „...често са прибягвали до термина „milli”, който буквално означава „национален”, но има също така двойствения смисъл на „местен” и „обединяващ”, което по-скоро напомня за уммата (общността на всички мюсюлмани), отколкото за националната държава” (Ванер, 2008).

„Рива”, 2008). Някои от неговите ръководители биват сочени като близки на политическия елит на АКП (Rabasa & Lagabee, 2008).

Институционализация на политическия ислям и религията като естествена част от публичната сфера

Истинският успех на политическия ислям обаче трябва да се търси в институционалното израстване на Реджеп Таип Ердоган (род. 1954; министър-председател на Република Турция от 2003 г. до днес) и създадената от него АКР (на турск. Adalet ve Kalkınma Partisi, АКР), която управлява страната от 2002 г. насам. От традиционно-ислямистките партии на Ербакан постепенно се обособява едно модерното, прозападно и прогресивно крило. Успоредно с Ердоган, Абдулах Гюл (род. 1950; президент на Република Турция от 2007 г. до днес) се очертава като другия неформален лидер на тази фракция, която вече е ясно обособена в поредната Ербаканова Партия на добродетелта (на турск. Fazilet Partisi (FP))³². По този начин това крило ще доведе до създаването на АКР през 2001 г., която партийна формация документално не поставя под съмнение принципите на светската и демократична държава. За разлика от Партията на благоденствието, която има силно изразено критично отношение спрямо НАТО и възможността Турция да стане член на ЕС, АКР поддържа алтернативния курс на про-ЕС политика. Ислямът влиза в политическа употреба като морална основа на иначе прагматичния икономически дискурс на организацията.

За разлика от партийните формации на Ербакан, АКР успява не само да организира електорално политическия ислям, задържайки го като ресурс за последващи парламентарни битки, но и да го институционализира. Инфилтрираният посредством АКР в политическата система на републиката ислям прави така че религиозният електорат да не се радикализира. Тъкмо напротив, „допирът“ с институциите на страната прави от по-ранния ислям на Ербакан такъв, който да се движи съобразно системата. Констатацията на

³² „News reports in spring 2000 began to refer to the split within VP as the Renewers (Yenilikç,i) versus Erbakan’s Traditionalists (Gelenekç,i)”, Jenny White. Cambridge History of Turkey”, ed by Resat Kasaba. 2008, p. 373. Впоследствие, след забраната на Партията на добродетелта от КС през 2001 г, консервативната фракция на Ербакан ще създаде Партия на щастието, докато модерното крило на Ердоган и Гюл ще основе АКП. Според някои изследователи (Rabasa & Larrabee, 2008) това разделение води началото си дори от Ербакановата Партия на националното спасение (MSP).

Джени Уайт, а именно, „...the majority of Islamist activists, however, were interested in instituting change within the existing democratic system”³³, е напълно релевантно относно синтеза на политика и религия от страна на Ердоган. И ако Партията на добродетелта се е движела в политическата система на Република Турция дискуссионно, включително държейки се и антисистемно, то посредством функционирането на АКР вече в политическата и партийната система на страната ислямът става тип гражданско светоусещане. Въпреки че и АКР, подобно на споменатите по-горе консервативно-десни партии преди нея, попада под натиска на лаицизма, стабилните електорални устои на партията правят така че държавно-бюрократичната пропаганда в посока на това, че политическият ислям е ирелевантен на императивите на модерната държава, да започне да се разклаща. Ако все още резултатите на Турция в изпълнението базисни критерии на Европейския съюз като защита на човешките права, свобода на медиите и волеизлиянието са проблематични, то АКР постига далеч по-добри резултати в икономическата сфера на страната. МФВ определя макроикономическото развитие на Турция като впечатляващо, което се дължи на политическата стабилност и структурните реформи. Откакто АКР е на власт турската икономика има средно годишен растеж от 7,5%, в края на 2011 г. достигащ до 8,2%, инфлацията намалява от 60% до 10%, доходите почти се удвояват, а чуждестранните инвестиции от 2002 г. до 2011 наброяват общо 110, 5 млрд. долара.

Своеобразен тест за желанието на АКР да утвърди демократичните институции и практики представляват законодателните инициативи на партията. В рамките на настоящия тематичен ракурс, интересуващото ни законотворчество на водената от Ердоган партия можем условно да разделим на две направления. Първото се отнася до прокараните в Меджлиса на Турция на актове, свързани с ограничаване на ролята на военните в държавните дела. Част от извършените промени в тази насока са следните: 1) Националният съвет за сигурност бива лишен от изпълнителните си правомощия. Той се превръща в съвещателен орган, чиито решения не са

³³ Jenny White. Cambridge History of Turkey”, ed by Resat Kasaba. 2008, p. 366.

задължителни. Намаляват се заседанията на НСС, които се провеждат вече веднъж на два месеца, вместо всеки месец. Дори генералният секретар на съвета се предвижда да бъде цивилен и да не бъде посочван от Началника на Генералния щаб; 2) По-голям правителствен контрол върху бюджета и разходите на армията, както и засилване на ролята и функциите на Сметната палата по това перо; 3) Стопиране на възможността военни съдилища да съдят граждани.

Това са ред законодателни инициативи, които по презумпция биват подкрепяни от Европейски съюз,³⁴ с оглед на това, че институцията на военните често се е проявявала като цензор на демократичния политически процес.³⁵ Освен от Европейския съюз, АКР получаваше политическа подкрепа и от САЩ по отношение на това, че в една демократична страна трябва да има граждански контрол върху военните.

По-проблематично наблюдават законодателните инициативи на АКР световните анализатори що се касае до това, че партията прокарва през Меджлиса и такива актове, които засилват правомощията на правителството по отношение на съдебната система и Конституционния съд.

Друго съображение, насочено срещу законодателната дейност на АКР и своеобразен тест за афишираната принадлежност към демократичните ценности на управляващата партия, е в опозиционната критика за това, че Ердоган се опитва да направи Турция от парламентарна демокрация със силен президент в президентска демокрация. Отвъд спекулативните конюнктурни критики, ясните намерения на Ердоган за политическата система на страната ще се онагледят при изготвяната в момента нова Конституция на страната.

По отношение на извършените промени, то Али Казанджъгил е категоричен: „Не може да се отрече, че никое от предходните турски

³⁴ „Нашата реакция е много положителна... тяхното (бел. р. – на прокараните законодателни промени) приемане е напълно в духа на изпълнението на критериите от Копенхаген за членство в ЕС”, заявява Кристина Галах, говорител на комисаря на ЕС по външната политика и сигурността Хавиер Солана, цитирана от Ройтерс. <http://setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/bg/features/setimes/features/2003/07/030731-SVETLA-001>

³⁵ <http://setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/bg/features/setimes/features/2003/07/030731-SVETLA-001>

правителства не е било способно да въведе толкова много демократични и проевропейски реформи, колкото това на Ердоган”³⁶ (Ванер, 2008).

На този фон, НРП все повече започва да редуцира своите социалдемократически послания за сметка на националистически и антиевропейските такива. Вследствие на което се получава един политически парадокс – НРП, която е основен двигател за „уестърнизацията” на страната, в днешно време, след като е загубила лидиращата си роля като главен изразител на европейските ценности, започва все повече да издигна антиномични на своята политическа история послания. Подобен парадокс може да бъде посочен и по отношение на партиите, които онагледяват политическия ислям: ако от 70-те до 90-те години на миналия век (т.е консервативната десница на Ербакан) партиите на религиозния порядък са скептични към евентуалното членство на Турция в ЕС, то в първото десетилетие на настоящия век (т.е консервативната десница на Ердоган) те застъпват про-европейски позиции.

Религията и нейната политическа употреба като външнополитически инструмент

Ако във вътрешнополитически план политическият ислям намира своята практическа организация в лицето на Ербакан, а последващата институционализация постига чрез Ердоган, то взаимодействието на турската политика с исляма във външнополитически и геополитически аспект най-ясно се експлицира при разглеждането на фигурата и делото на настоящия министър на външните работи на Република Турция Ахмет Давутоглу (род. 1959). В парадигмата на неоосманизма, за чийто теоретичен и практически реализатор е сочен именно Давутоглу – пише Дарко

³⁶ Разбира се, говорейки за структурните реформи в Република Турция, не може да не споменем и техния практически старт, водещ началото си от правителството на Бюлент Еджевит и особено в периода 1999– 2001 г., когато според Жан Марку Турция става свидетел на непознати дотогава конституционни реформи, за да бъдат удовлетворени европейските изисквания след като през 1999 г. Турция е призната като пълноправен кандидат за член на ЕС. Именно по времето на Бюлент Еджевит се извършва конституционната реформа от 2001г, която силно ограничава властта на НСС, ограничавайки функциите на съвета само до консултативни такива. Приетите промени в Конституцията и ординарното законодателство през 2003–2004 г. от правителството на Ердоган допълнително ще обезсилят НСС.

Танаскович – стои идеята за ислямизма като автентичен модернизационен фактор в ислямските общества.³⁷ В основата на съвременната турска геополитика основен приоритет е възобновяването на страната като „централна сила” в евразийския регион.³⁸ Бившият външен министър на Турция Исмаил Джем вижда по идентичен геополитическата роля на страната му: „Ако Турция иска да стане страна, имаща значение за света, тя трябва, на първо място, да прегърне своето минало, като имперска сила, и да взаимодейства с непосредствените си съседи.”³⁹

Според самия Давутоглу кемализмът е извършил своеобразно престъпление срещу историческите корени на Турция като наследница на Османската империя, опитвайки се да се конвенгира със Запада, докато изоставя диалога с Изтока, където лежи славното минало на страната.⁴⁰ „Неоосманисткият проект на Давутоглу има предназначение да възстанови сферата на влияние, която във възможно най-голяма степен би съвпадала териториално с някогашните провинции на Османската империя.”⁴¹

Интересно за геополитическите координати на съвременната турска политика е да се отбележи, че тя е наследила от кемалистите едно особено прагматично чувство, според което поставените цели оправдават амбивалентността на приложените средства. Самият ислям може да бъде напълно успешно използван за осъществяването на „мостове” за комуникация с малцинствени групи от съседните държави на Турция. Именно ислямът, а не турският етнос лежи като основен идентификатор за разпознаване и получаване на подкрепа от страна на Турция.⁴² Тази подкрепа според Керем Йоктем се канализира чрез следните три форми: 1)

³⁷ Танаскович, Д. Неоосманизмът. Турция се връща на Балканите. С., 2010.

³⁸ Understanding Turkey's Foreign Policy Through Strategic Depth, Joshua W. Walker, Transatlantic Academy. До същия извод достига и д-р Ал. Тодоров от Българско геополитически дружество (виж. „Турската геополитика – между романтиката и реализма”, сп. „Геополитика&Геостратегия”, бр. 5, 2010.

³⁹ Йоктем, К. Новото турско присъствие на Балканите – Геополитика&Геостратегия, бр. 2, 2011.

⁴⁰ *Derinlik, Turkiye'nin Uluslararası Konumu* (Strategic Depth, Turkey's International Position), Ahmet Davutoglu Istanbul: Kure Yayinlari, 2001

⁴¹ Танаскович, Д. Неоосманизмът. Турция се връща на Балканите. С., 2010.

⁴² „Ибрахим (бел. р. – бивш партиен функционер от Република Македония) критикува турското правителство за това, че вместо да подкрепя етническите си родственици, е започнало да инвестира в много по-голямата мюсюлманска група от албанци” – Йоктем, К. Новото турско присъствие на балканите – Геополитика&Геостратегия, бр. 2, 2011.

интелектуалните и политически мрежи около външния министър Ахмет Давутоглу; 2) неконвенционалните външнополитически агенти на турската държава като Турската агенция за развитие (ТИКА) и Управлението по религиозните дела (Дианет); 3) ислямските организации. (Йоктем, 2011). По този начин, разчитайки на странични структури на турската държава или на мрежовите ислямски организации, мюсюлманските общества, често без значение от етноса на техните субекти, започват да се консолидират социално и културно-религиозно, а турската държава си осигурява ислямски „островчета” на симпатия отвъд собствените си граници.

Религия и политика в лоното на исляма

След 80-те години на миналия век ислямът и неговата политическа интерпретация постепенно започват да си пробиват място като релевантен аргумент във вътрешната политика на Република Турция, поетапно преодолявайки заложените в публичната сфера на страната рестрикции спрямо религиозната артикулация на политическия продукт. Лаицизмът, инфилтриран като сурогатна религия от кемалистите през двадесетте години на XX в., частично започва да бъде релативизиран, оставяйки секуларизма като единствена и автентична импликация на демократичността. Логично следствие от това, че е държан тенденциозно в маргинално състояние и в периферията на държавния живот, ислямът през 80-те и 90-те години на миналия век, в лицето на неговата политическа интерпретация от страна на Неджметин Ербакан, реагира първоначално институционално неадекватно, с повече ентузиазъм и по-малко съобразителност. В началото на това хилядолетие обаче, най-експлицитно проявено след идването на власт на АКР и нейния лидер Реджеп Ердоган, политическият ислям изглежда ценностно модифициран спрямо своя аналог отпреди десетилетие и максимално пригоден към институционалното функциониране на неговите представители в държавната власт. От вътрешнополитически инструмент, той се обособява и като външнополитически и геополитически такъв, основна роля за което играе идеологът на новото турско присъствие на Балканите и настоящ министър на външните работи Ахмед Давутоглу. И ако

тепърва бъдещето ще покаже доколко е възможно успоредното съществуване на държавност, чийто основи са „налети” по западен прототип, и своеобразен вид „граждански ислям”, то от корелацията религия–политика изглежда, че на този етап Република Турция печели, но това е от онези противоборства, в които със сигурност има и загубили. Във вътрешнополитически аспект ролята на претърпелите поражения срещу успехите на политическия ислям са политическият и институционалният изразител на лаицизма в страната – НРП и военният елит. Да се прогнозира към момента кой ще е на страната на загубилите от външнополитическия дискурс на турската политика, би изисквало да се навлезе в сферите на футуризма и емоционалния популизъм, с които авторът на тези редове на този етап няма да се ангажира.

Библиография

Ванер, С., Турция. С., 2008

Кастелан, Ж., История на Балканите. С., 2002

Люис, Б., Възникване на съвременна Турция. С., 2003

Танаскович, Д. Неоосманизмът. Турция се връща на Балканите. С., 2010

Йоктем, К. Новото турско присъствие на Балканите. -
Геополитика&Геостратегия, бр. 2/2011

Bardakoğlu, A., Religion and Society: New Perspectives from Turkey, Ankara: Presidency of Religious Affairs, 2006

Bozarslan, H., Network-Building, Ethnicity and Violence In Turkey, Abu Dhabi, ECSSR, 1999

Davutoğlu, A., Derinlik, Türkiye'nin Uluslararası Konumu (Strategic Depth, Turkey's International Position). Istanbul: Kure Yayinlari, 2001

Eligür B, The Mobilization of Political Islam in Turkey, Banu Eligür, Cambridge University press 2010

Ergil, D., Secularism in Turkey: Past and Present, Ankara: Turkish Foreign Policy Institute, 1995

Gülalp, H., 'Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party', *The Muslim World* 89, January 1999

Kissling, H. J., *The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire*, ed. (Studies in Islamic Cultural History) (1954)

Öncü, A., 'Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television', *Public Culture* 8, 1995

Rabasa, A. & Larrabee, F.S., *The Rise of Political Islam in Turkey*, RAND, 2008

Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 2nd edn. (London: I.B. Tauris, 1997)

White, J., "Islam and politics in contemporary Turkey," *Cambridge History of Turkey*, ed. by Resat Kasaba

White, J., *Islamic Mobilization in Turkey: a A Study in Vernacular Politics*, Seattle and London: University of Washington Press, 2002

Yavuz, M. H, & Esposito, J.L., *Turkish Islam and the Secular State: The Gulen Movement*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003

Ромската евангелска общност в България

Константина Митева

Историческият развой на ромската евангелска общност в периода 1990-2010 г. заслужа внимание, тъй като има отношение към рационализирането на въпроси, касаещи социалното развитие на българското общество. Настоящата статия има за цел да представи ромската евангелска общност през призмата на няколко подтеми, а именно: 1. факторите за нейното формиране през посттоталитарния период; 2. динамиката на нарастването ѝ по численост; 3. изясняване на дефиниращи общността термини; 4. основни вероизповедания с ромско служение и накрая 5. особености на религиозността на ромските църкви. Анализирането на горните подтеми би допринесло за обективно, цялостно и критично приемане на предизвикателствата на съвременното и близкото бъдеще, свързани с развитието на човешките ресурси на страната. Тези предизвикателства изглеждат и понякога наистина са сложни като гордиев възел за проследяване и разбиране.

Ромската евангелска общност в България се формира в периода след края на Студената война. Във водещото етнографско изследване посветено на циганите евангелисти изследователката Магдалена Славкова доказва, че може да се говори за такава общност.¹ Въз основа на анализа на извършената от Милена Беновска-Събкова и Велислав Алтънов теренна работа двамата автори характеризират процеса на евангелска конверсия сред ромите като незавършен

¹ Славкова, М. *Циганите евангелисти в България*. Парадигма, С., 2007. 256. Slavkova, M. *Gypsies in Lom: the Case of Gypsies who Convert to Protestant Christianity*. 2005. <http://212.72.210.78/sr-www/files/On-line/Magdalena/Paper%20for%20the%20conference%20in%20n%20Halle.pdf>

и противоречив. Те са единодушни в преценката си, че този процес влияе върху културата и идентичността на приелите благовестието роми.²

1. Фактори за формиране на общността

Върху формирането на ромската евангелска общност оказват влияние три фактора, чието действие се отключва с падането на комунистическия режим в края на 1989 г. Определящ е духовно-религиозният фактор, който се проявява в тристепенен процес на:

1. идеологически колапс на марксизма, чиито отговори на основните мирогледни въпроси – какъв е светът около нас, що е човек, откъде знаем какво е добро и зло, стават неприемливи за обществото;
2. вакуум в сферата на духовността поради това, че марксисткият мироглед престава да функционира като официална идеология;
3. навлизане в освободеното обществено пространство на различни философско-религиозни възгледи, застъпвани от световните религии, включително и от техните секти и култове.

От философска гледна точка, в страната започва периодът на постмодернизма, който се характеризира с принципи на:

1. плурализъм, според който няма „Истина“, а съревноваващи се „истини“;
2. релативизъм, според който нито една „истина“ няма превъзходство над останалите;
3. конструктивизъм, в съответствие с който „истината“ се дефинира като построение, нужно за живота;
4. реализъм, който насочва към действителността, като източник на „истините“.

² Беновска-Събкова, Милена, Алтънов, Велислав (2010) *Евангелската конверсия сред ромите в България: между капсулирането и глобализацията*. Научен електронен архив на НБУ. (Unpublished) <http://eprints.nbu.bg/440/>

Друг фактор за формирането на ромската евангелска общност в периода след края на Студената война е предоставянето на ограничаваните и отнети до този момент човешки права и свободи на гражданите чрез приемането на нова Конституция. В общ смисъл, даването на граждански права и свобода е показател за готовността на обществото да улови „вятъра на промяната” и да се реформира в съответствие с предизвикателствата на новото време. В тесен смисъл, най-пряко благоприятно въздействие върху протичането на процеса на формиране на ромската евангелска общност има правото на упражняване на свобода на съвестта и религията, което има отношение към духовната и интелектуалната същност на човешката личност. Конституцията задава промени в държавната политиката по въпросите на религията, вмениявайки законност на принципите на:

1. свобода на вероизповеданията;
2. отделяне на религиозните институции от държавата;
3. забрана на използването на религиозните общности и институции за политически цели.³

Ратифицирани международни правни актове, които легализират дейността на вероизповедания, а именно:

- Конвенцията за защита на правата на човека и основните свободи – ДВ, бр. 80 от 02 окт. 1992 г. и
- Рамковата конвенция за защита на националните малцинства – ДВ, бр. 78 от 03 септ. 1999 г.

Благодарение на горните законодателни мерки в българското общество настъпват благоприятни правни условия за развитието на масови движения, каквото е формирането на ромската евангелска общност, почти едно десетилетие преди да стане факт влизането в сила на Закона за вероизповеданията, който е гласуван през декември 2002 г. По този начин философията на постмодернизма е облечена в съответстващата ѝ правна рамка.

³ <http://www.parliament.bg/bg/const>

Факторът на идеологическо отстъпление на марксизма и правният фактор, по силата на който е предоставена свобода на вероизповеданията не биха били достатъчни, за да започне процесът на формиране на новата религиозна общност, ако не беше наличен третият фактор, а именно социалният. Хроничната бедност съпътства преструктурирането на държавно-плановата икономика. Бедността е обичайна характеристика на развитието на посттоталитарните общества на Балканите, в Централна и Източна Европа. Факт е, че общността, която попада в най-критично състояние на социална аномия във всички страни от бившия социалистически блок е ромската общност. Маргинализирането на ромите в България се отчита с най-високите в сравнение с всички останали етнически общности в страната отрицателни показатели като неграмотност, безработица, бедност, заболяемост и престъпност. Попадайки в положение на социална маргинализация, една част от ромите изповядват Господ Исус Христос за техен личен Спасител, в Когото намират път за извеждане от безизходността.⁴ Този нов път, по който поемат новоповярвалите, започва с духовно преобразяване и обновяване като крайъгълен камък за формирането на новата религиозна общност.

2. Динамика на нарастване на ромската евангелска общност

Разглежданият период се характеризира с динамично стабилно процентно увеличаване на числеността на ромската евангелска общност. Трите преброявания на населението на България отчитат ромите като трета по големина етническа общност, както и протестантите – като трета по численост религиозна общност в страната. В таблицата по-долу представям процентното увеличение на числеността съответно на самоопределилите се като роми и като

⁴ В Евангелието на Йоан на Исус Христос се приписват думите „Аз съм Пътят, Истината и Животът”.

протестанти според данните от преброяванията на Националния статистически институт.⁵

Преброявания	1992 г.	2001 г.	2011 г.
Самоопределили се като роми	3.7 %	4.6 %	4.9 %
Самоопределили се като протестанти	0,3 %	0.5%	1.1 %

Между самоопределянето на населението по етнически и конфесионален признак, може да се открие следният паралелизъм. Етническите българи се самоопределят като източноправославни християни, а етническите турци – като мюсюлмани-сунити. Областите с най-висок дял на ромския етнос са Сливен, Монтана и Ямбол. Същевременно тези области се характеризират с най-висок дял на християни протестанти.⁶ Оттук следва заключението, че по време на двадесетгодишния период на трите преброявания (1992-2011 г.) нарастването на броя на самоопределилите се като протестанти български граждани стои в корелативна връзка с процентното нарастване на числеността на ромската евангелска общност. Горепосочената корелативна връзка е валидна и на ниво общини. Както статистиците от НСИ твърдят:

Общините, в които делът на ромския етнос е сравнително висок (Лом, Мъглиж, Върбица, Перушица, Котел, Сливен, Ихтиман, Гурково и др.) са и сред общините с най-висок относителен дял на протестантско население. За пример могат да се посочат Перушица - с 8.0% протестанти, Лом - 6.6%, Върбица - 4.5%, Котел - 4.2%.⁷

С цел правилно и вярно фокусиране върху състоянието на ромската етническа общност по вероизповеден признак следва да се отбележи, че ромите,

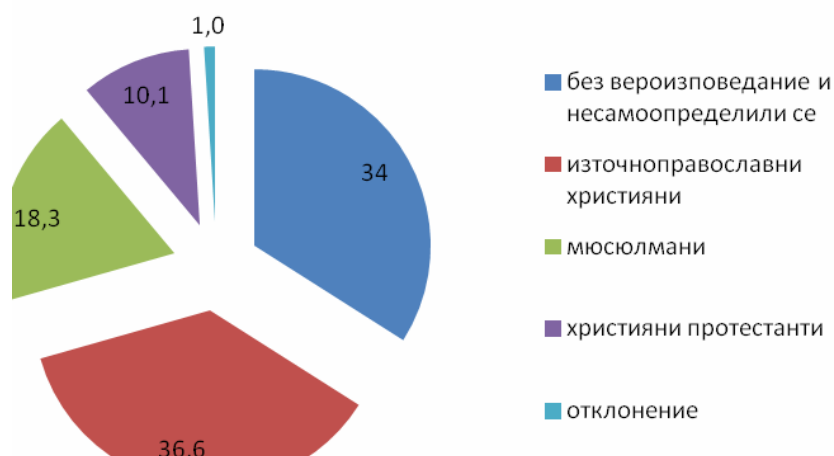
⁵ Самоопределили се като роми: <http://miris.eurac.edu/mugs2/do/blob.html?type=html&serial=1039432230349>; <http://www.nsi.bg/Census/Ethnos.htm>; <http://www.nsi.bg/EPDOCS/Census2011final.pdf>. Самоопределили се като протестанти: <http://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm>; <http://censusresults.nsi.bg/Census/Reports/2/2/R10.aspx>

⁶ <http://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm>

⁷ Пак там.

които се самоопределят като протестанти представляват 1/10 от общата численост на общността през 2011 г.⁸ С други думи, те съставляват най-малобройната религиозна общност сред ромската етническа общност. Процентното съотношение на различните религиозни общности сред ромите може да се представи нагледно с помощта на следната диаграма, за чието изработване служат официалните данни от преброяването през 2011 г.⁹

Вероизповедно самоопределение
на етническите роми (2011 г.)



Настоящата статия изследва религиозността именно на тези представители на ромската общност, които се самоопределят като християни протестанти.

3. Изясняване на дефиниращи общността термини

3.1. Протестанти или евангелисти?

Изясняването на верските убеждения на протестантите и на евангелските християни е необходимо предвид това, че в литературата ромите са наричани

⁸ <http://www.nsi.bg/EPDOCS/Census2011final.pdf>

⁹ Пак там.

както протестанти, така и евангелисти, т.е. една и съща вероизповедна общност се обозначава с два термина. По-конкретно, Националният статистически институт приема християните, които не са нито православните, нито католиците за „протестанти“, а в академичните изследвания посветени на ромите се употребява терминът „евангелисти“. Ето защо изясняването на този въпрос заслужава внимание.

Терминът „протестантство“ препраща към религиозното движение Протестантска реформация, известно като Реформация, което протича между 1517 и 1545 г. и на свой ред предизвиква реформаторско движение в Римокатолическата църква, което се означава като Католическа реформация или Контрареформация.¹⁰ Родоначалникът и най-видният представител на първото поколение реформатори е Мартин Лутер, който въвежда следните принципи на протестантското богословие:

Sola Scriptura (Само Свящото Писание);

Solus Christus (Само Христос);

Sola Fide (Само чрез вяра);

Sola gratia (Само по благодат);

Soli Deo Gloria (Само Божията слава).

Най-видният представител на второто поколение протестантски реформатори е Жан Калвин. Неговото богословие се основава на идеята за съвършеното върховенство на Бога, откъдето Калвин формулира следните принципи:

абсолютна греховност на всички хора;

избор за спасение, независещ от никакви условия, освен от суверенната воля на Бога;

изкупление само за тези, които приемат Исус Христос;

Божията благодат е неустоима.

устояване на повярвалите в Христос.

¹⁰ Кернс, Ърл Християнството през вековете. Нов Човек, София, 1998, с. 291.

Религиозната същност на протестантските религиозни убеждения се изразява в приемане на авторитета на Библията преди авторитета на Църквата, нейното предание и традиции. Протестантите вярват, че спасението е по благодат чрез вяра в Исус Христос, не чрез дела, и е проява на Божията суверенна воля за живота на повярвалите. Извън нейната религиозна същност Протестантската реформацията има социални измерения и значимост, които допринасят за „формирането на ново общество, основано на принципите на свободата и възможностите за реализация на личността.“¹¹

Макар в днешно време евангелски християни да се наричат християните от всички протестантски течения (лутерани, презвитериани, англикани, методисти, баптисти) и дори малка част от католиците, не винаги е било така. Приема се, че оформянето на евангелизма като движение в християнството със свой религиозен профил датира от XVIII в. Зараждането на това движение се свързва с личността на мисионера и основателя на методисткото вероизповедание – Джон Уесли и с двете Велики Пробуждания (Great Awakenings) в Северна Америка през XVIII и първите три десетилетия на XIX в.¹² Някои богослови като Стенли Гренц твърдят, че съвременният евангелизъм има исторически и богословски корени най-рано в Протестантската реформация, а след това – в пуританството и пиетизма.¹³ През XIX в. евангелизъм означава лична връзка с Бога и вяра в непогрешимостта на Библията. В нашето съвремие социалните измерения на евангелското християнство се дължат на:

- вяра в това, че приемането на Исус Христос за личен Спасител променя живота на християните благодарение на осветяващото действие на Святия Дух.

¹¹ Генов, Румен. Реформацията – световни и национални измерения. – В: Реформацията. История и съвременни измерения. Изд. на НБУ, София, 2007. 22.

¹² Erickson, Millard J. The Evangelical Left. Encountering Postconservative Evangelical Theology. Wipf and Stock Publishers, 2001, p. 17; Кернс, Ърл Християнството през вековете. Нов Човек, София, 1998. 392-394.

¹³ Pinnock, Clark Tracking the Maze: Finding Our Way Through Modern Theology from an Evangelical Perspective San Francisco: Harper and Row, 1990, pp.22-29.

- желанието Божието Слово да живее в личната опитност на вярващия и в ежедневието на евангелската общност, тъй като вярата има жизненоважно значение за отделния човек и за групата, към която принадлежи.

Евангелските християни вярват, че доктрините са дадени, за да бъдат превърнати в религиозна опитност на индивидуално и общностно ниво.¹⁴

Въз основа на направения по-горе анализ може да се направи заключението, че извън средите на историците, богословите и философите термините „протестант“ и „евангелист“ се употребяват взаимнозаменяемо в литература на български език и в общественото пространство, при което различията в тяхната първоначална употреба в обществата и по времето, когато са се появили, не се отчитат поради нерелевантността им спрямо религиозното развитие на българското общество.

3.2. Правна дефиниция на религиозната общност

Конституционният съд приема, че религиозната общност е съществена характеристика на всяка религиозна институция. Относно употребените в чл. 13 на Конституцията изрази “религиозна общност” и “религиозна институция” съдът твърди, че това са припокриващи се, а не две различни понятия. Правната дефиниция гласи, че:

„В религиозната общност се включват всички лица, които изповядват едно общо религиозно убеждение”, а религиозните институции “са елементите на организационната форма, чрез които съответната общност осъществява своята дейност вътре в общността и извън нея - в обществото”.

В искането на основата на отделно взет цитат от мотивите на Решение № 5 от 1992 г. по конституционно дело № 11/1992 г. Конституционния съд изразява становище, че религиозната институция е организационен елемент на **всяка** религиозната общност, а не само на получените съдебна регистрация. От

¹⁴ Erickson, Millard J. The Evangelical Left, pp. 45-46.

друга страна, заслужава да се обърне внимание, че съдът **не** застъпва становище, че всяка религиозна общност е религиозната институция, като последната включва и нерегистрираните или неформални религиозни общности.

3.3. Дефиниция на религиозност

Въпросите на религиозността представляват изследователски интерес за изследователи от различни научни дисциплини, например социолози, психолози, богослови и др. На научно-популярно ниво с този термин се означават религиозно посвещение и духовност. В социологичен план терминът покрива аспектите на религиозната дейност, богослужебната практика и нейните верски основания. Заслужава внимание фактът, че българският законодател узаконява не само религиозната дейност, осъществявана от религиозните общности, но също така образователна, социална и лечебна дейност, извършвана от техните институции. Така уреденото право на дейност на религиозните институции отразява разбирането, че религиозността се открива не само в богослуженията, ритуалите и тайнствата, а има връзка със социалното развитие на общността и на обществото като цяло.

Човекът е одухотворено същество с духовни нужди, което означава с вътрешно присъща нужда да вярва. Всеки човек вярва. Човекът, който не вярва в нищо всъщност вярва, че светогледните въпроси нямат отговор, т.е. е скептик или нихилист.¹⁵ За евангелските християни вярата е пътешествие, осеяно с духовни изпитания и победа на духа. На първо ниво, религиозността на християните означава видимо спазване на християнските ценности и морал. Провалянето на това ниво поради формална, лицемерната религиозност и мъртва, безплодна вяра е популяризирано от Просвещението до нашето съвремие в съчиненията на литератори, драматурзи и философи.¹⁶ На второ ниво, религиозността влияе върху възприемането и осъзнаването на действителността, върху индивидуалния прочит на фактите и събития от ежедневието. На трето ниво, религиозността е упражняване на верски

¹⁵ Сайър, Джеймс. Вселената до нас. Нов Човек. С., 1991, с. 12.

¹⁶ В Посланието на Яков се казва, че вяра без дела е мъртва.

убеждения, които формират мисленето, емоциите и поведението на личността. Религиозността не се припокрива с верските убеждения, а е тяхна функция. Тя дефинира това, което вярващите мислят, чувстват и правят, начина по който те възстановяват миналото и виждат бъдещето си.¹⁷

4. Основни вероизповедания с ромско служение

Ромите са етническа общност, която приема религията на държавата, в която живее. В историческа ретроспектива, ромите-мюсюлмани на Балканите приемат исляма през османските векове.¹⁸ След Втората световна война в Западна Европа се наблюдава преминаване на ромите към евангелското движение.¹⁹ С падането на Желязната завеса това става и на Балканите.

Ромските евангелски църкви са разположени в селски и градски махали, така че поради естеството на демографската среда, в която са основани, членовете им са роми. Съществуват два начина за учредяване на ромски църкви. Първият, когато се църквите се регистрират като местни поделения към вероизповедания, чието служение **не** е насочено преимуществено към ромите. Например, ромската църква в кв. „Витоша” е регистрирана към Християнски център Шумен.²⁰ Вторият случай е, когато ромските църкви представляват организационната единица на вероизповедание, чиято мисия е достигане до ромите. Примери за такива вероизповедания са Балканска евангелска църква и Българска реформирана презвитерианска църква. Местните ромски евангелски общности **не** създават религиозни институции, а се присъединяват към вече регистрирани вероизповедания.

Основните вероизповедания, които развиват ромско служение, са:

1. Съюз на евангелските петдесятни църкви (СЕПЦ);

¹⁷ Lippy, C. H. *Being Religious, American Style: History of Popular Religiosity in the United States*. Praeger Publishers, 1994, p. 1.

¹⁸ http://www.romaninet.com/ROMA_Cultural_report_bu.pdf, с. 24.

¹⁹ Fraser, A. *The Gypsies (The Peoples of Europe)* Blackwell Publishing. Oxford, 1995. p. 316-317.

²⁰ Християнски Център Шумен. *Кои сме ние*. <http://christiancenter-shumen.com/bg/about-us/who>, Accessed on May 11, 2012

2. Българска Божия църква (ББЦ);
3. Национален Алианс „Обединени божии църкви“;
4. Църква на Бога (ЦБ).

Мисията сред ромите на Апостолска реформирана църква (АРЦ), на т.нар. християнски центрове и на традиционните евангелски вероизповедания, например Евангелската Методистка Епископална църква, остава извън обхвата на настоящата статия, която предвид ограничения си обем представя петдесятни вероизповедания, поради това че мнозинството от евангелските роми са увлечени от петдесятното движение. Тъй като немалко църкви разпространяват в Интернет клипове на техни евангелизации, богослужения и хваления, това е извор за верските убеждения и богослужебната практика на ромските църкви.²¹

Централно място в петдесятното движение заема вярата в постоянното действие на дарбите на Св. Дух. Именно петдесятните богослови формулират доктрини за Святия Дух и отдават специално значение на дарбата за говорене на езици, дара за изцеление и дара за пророчества. Вярва се, че дарбите продължават да съществуват в ХХІ в. по същия начин както са съществували през I в., че Св. Дух говори, води, дава видения и пророчества на повярвалите, извършва знамения.²² Последствие от това разбиране е, че авторитетът на Библията като живо Слово е понижен за сметка на търсенето на Св. Дух, обновление, съживление и пряко общуване с Бога чрез дарбите на Духа.

Следва да се направят следните две уточнения. Първо, деянията на Бог Святи Дух **не** се откриват само в петдесятните църкви, а във всички Христови църкви. Второ, Петдесятното движение не е ограничено в петдесятната църква. То навлиза и в деноминации, които не са собствено петдесятни. През 60-те години на ХХ в. движението се възражда в протестантските,

²¹ Предпочитан Уебсайт е <http://vbox7.com/>.

²² Лейн, Тони. *Християнската мисъл през вековете*. Нов Човек. С., 1999. 333.

Римокатолическата и Източноправославната църкви и се обозначава като харизматично движение.

Петдесятни и Божии църкви

Петдесятното движение в България датира от 20-те години на XX в. През 1928 г. е регистриран Съюз на Евангелските Петдесятни Църкви, извън който остават някои църкви, например „Тинчевисти“. СЕПЦ е представител на класическото петдесятно движение, което се заражда в началото на миналия век в САЩ. Вярва се в кръщението със Св. Дух, съпроводено от говорене на непознат език; в действието на Св. Дух чрез дарби и знамения; в божественото изцеление. Приема се, че вярващият говори езици.

В съюза членуват над 500 местни църкви²³, но представлява известна трудност да се определи броят на ромските измежду тях. Причина за липсата на статистика се открива в разбирането, че „Господ е Господ на всички, богат към всички, които Го призовават“ (Римл. 10:12).

Етническите различия не представляват интерес. Приема се, че те не са преграда за общение. Напротив, единството в Христос прави тези различия приемливи и ценни. Петдесятните църкви обикновено провеждат ромски служения. Например, Евангелска Петдесятна Църква-2 в гр. Казанлък е ромска, а трета петдесятна църква в града – *Витания*, образува ромски деца в училищна възраст. Заслужава да се спомене ромското служение на Евангелска Петдесятна Църква „Филаделфия“.²⁴ ЕПЦ „Филаделфия“ във В. Търново със съдействието на методисткия пастор в града провежда обучение за неделните учители на местни ромски църкви в Северна България.

Нерегистрираните в СЕПЦ Божии църкви остават автономни до 1990 г., когато се регистрират две отделни вероизповедания. Едното е Българска Божия

²³ Уебсайт на Християнски център при ЕПЦ Витания – Казанлък. <http://www.bethanykazanlak.com/index.php/archives/50>

²⁴ ЕПЦ „Филаделфия“ Бургас http://www.facebook.com/note.php?note_id=140590499303560 и ЕПЦ „Филаделфия“ Велико Търново <http://www.epcvt.org/> Both accessed on May 11, 2012.

Църква (ББЦ) с главен старейшина п-р Павел Игнатов.²⁵ Дιοцезът на ББЦ обхваща шест района, които се ръководят от епископи.²⁶ Другото вероизповедание е Национален Алианс „Обединени божии църкви” с водач епископ Васил Еленков.²⁷ Приобщаването на ромите към петдесятното движение започва през 70-те и 80-те години на ХХ в.²⁸ Интересно е това, че пасторите, които осъществяват този процес са същите, които се ангажират с деноминационното изграждане на двете вероизповедания. Пасторската грижа на Павел Игнатов към ромите е отбелязана в литературата.²⁹ Фактът на личното участие на тези лидери при евангелизирането на ромите, основаването на ромски църкви и обучаването на ромски проповедници отразява виждането им като духовни водачи. Мисията на ББЦ и ОБЦ към ромите е десетилетен процес, който продължава и понастоящем.

Църква на Бога е регистрирана през 2007 г деноминация с 68 местни поделения.³⁰ Към четиридесет от тези поделения са ромски църкви, т.е. намират се в ромски градски и селски махали, членовете и лидерите им са роми. Църквата има връзка с международната деноминация Църква на Бога със седалище в гр. Кливланд, Тенеси, САЩ.³¹ Църква на Бога е представител на новото петдесятно движение, което приема, че вярващ не е само този, който говори езици. Вярващият може да има дара да говори езици, но може да има и други дарби на Св. Дух.

²⁵ Петров, В. *Кратка история на ББЦ. 50 години ББЦ Габрово* <http://www.vasilpetrov.org/pdf/bbc.pdf>, с.3.

²⁶ Уебсайт на Българска Божия Църква <http://cogbg.com/%d0%b2%d0%b5%d1%80%d1%83%d1%8e>

²⁷ Уебсайт на Национален Алианс с на Обединени Божии Църкви <http://naobc.blogspot.com/p/blog-page.html>

²⁸ Славкова, Магдалена. Пак там, с. 94.

²⁹ Радков, Д. *Предпоставки и фактори обуславящи църковния растеж на Българска Божия Църква – София, през периода 1985-1995г.* <http://www.trinity-bg.org/papers/diploma/020.php>

³⁰ Уебсайт на Църква на Бога в България <http://cogbg.org/gui/index.php?event=liders>. Център за проучване на нови религиозни движения http://infocultbg.org/index.php?option=com_content&view=article&id=54:-01012003-31052008&catid=35:2008-12-05-22-59-24&Itemid=55 Accessed on May 11, 2012.

³¹ Уебсайт на Църква на Бога <http://www.churchofgod.org/index.php/pages/history> Accessed on May 11, 2012.

Всяко от местните ромски поделения има собствено име, при което нерядко се случват повторения. Например, осем църкви са Църква на Бога „Витезда”, а седем – Църква на Бога „Емануил”. Това не е случайно съвпадение, а избор на име, което ясно дава да се разберат верските убеждения на църквата. Витезда е мястото, където Господ Исус Христос извършва изцеление на неподвижен в продължение на 38-години парализик (Йоан 5:1-15). Името „Витезда” съдържа асоциация за Божията власт над болестите и идентифицира църквата като място, в което Бог изцелява и върши чудеса. Зад името стои убеждението, че всемогъщият Бог отговаря на молитвите и милостиво дава изцеление. Стига това да е волята Му, Той избавя от болестите. Според вярващите Бог винаги изцелява.³²

5. Особености на религиозността на ромските църкви

5.1. Църкви

Тъй като хората с постоянна работа не са много, участието в църковните служби е мярка за отчитане на седмичния цикъл от време. Повечето семейства нямат достатъчно и сигурни доходи и посещаването на църква се превръща в опорна точка в ежедневието им и възможност чрез включване в местната евангелска общност да се разшири хоризонтът на семейния живот. Участието на разширеното семейство на църковния лидер в църквата създава предпоставка църквата да се превърне в семейна общност. Възможно е лидерското семейство да не допуска хора извън своите да заемат позиции в управлението на църквата и в такъв случай семейните проблеми на лидера стават проблеми на местната църква.

Посещаването на евангелска църква означава активно духовно търсене. Когато се молят на Бога да покаже милост към нуждите, например при болести и други беди, миряните вярват в силата и реалността на Божията помощ за

³² Седларска, В. *Исус от сметището*. Сп. „Тема” <http://www.temanews.com/index.php?p=tema&iid=283&aid=6853> Accessed on May 11, 2012.

живота им. Ромите просят изцеление, помазание, благословение. Богослужението се характеризира с личното участие на църковните членове, които хвалят, свидетелстват и се молят на всеослушание. Ромските църкви обикновено са шумни. Дори събранието да става в неголяма стая, проповедникът говори с микрофон, а тон-колони озвучават помещението. Богослужението се отличава с фокус върху хвалението. Хвалението има няколко функции:

1. чрез него се отдава слава на Бога;
2. привлича нови вярващи и потенциални членове на местната общност;
3. миряните научават принципите на евангелизма.

Обстановката в църквата и държанието на вярващите може да изглежда неприемливо. Така например, журналист описва богослужението на Християнски център „София” като дискотека.³³

5.2. Църковно водачество

Сривът на една обществена система не е само време на социални сътресения. Това е също така време на издигане на нови носители на обществен авторитет. Сред ромите такива стават служителите на Словото. Водачите на местните общности се утвърждават от общността, но изграждането на качества, които са нужни на водача на църква, става под влиянието извън ромската общност. Това е така, защото водачите на ромски църкви служат в общности, в които както апостол Павел описва Коринтската църква, „няма мнозина мъдри според хората, нито мнозина силни, нито мнозина благородни“ (I Кор. 1:26).

За да могат да издигнат своите църкви, лидерите трябва да са по-стабилни в техния християнски живот от миряните и да имат общение с по-зрели от самите тях християни. Обходата в Христос на членовете на църквата и духовното израстване на местната църква има много общо с личността на

³³ Вярата като дискотека. Евангелските пастори се смятат за чудотворци, а бедността била от сатаната <http://www.temanews.com/index.php?p=tema&iid=281&aid=6821> Accessed on January 26, 2015.

водача. Поколението на днешните водачи на ромски църкви чува благовестието в началото на 90-те години на XX в. Обикновено цялото семейство на лидера участва в служенията, т.е. те са публични личности. Съпругата води женско събрание или е хвалителка. Децата са хвалители или неделни учители. Има случаи, на жени-лидери, чиито съпрузи са невярващи или новоповярвали, но това са църкви в махали, в които няма струпване на много на брой евангелски църкви. Възможно е децата на лидера да не са членове на местната общност, но в общия случай семейството на водача е ядрото на църквата, което привлича миряните.

В църковното водачество ромските лидери разчитат на помощта на Святия Дух. Те имат лична опитност на вярващи и религиозни преживявания. Богословските им знания може да са непълни, несистематични, в някои случаи – неверни. Поначало слабо образовани, те нямат възможност да демонстрират знания за Словото, екзегетически умения или херменевтични способности. Поради това се стремят лидерското им служение да е харизматично. Интересът на ромските лидери към богословско образование датира от второто десетилетие след падането на комунизма. Някои от тях преминават обучение в Петдесетния факултет на ВЕБИ. Църква на Бога има лидери на ромски църкви, които са отличени със сертификати, издадени от Църква на Бога в гр. Кливланд.³⁴ Популярни са семинарите и конференциите, на които лидерите получават неформално образование.

Миряните имат лично отношение и са верни на своя лидер. Те разчитат на него за покриване на духовните им нужди. Статистиката показва, че ромските църкви са многобройни, но малочислени като в една градска махала броят на църквите може да надвиши двадесет.³⁵ За управляването на многочислени църкви са нужни мъдрост, специални умения и подготовка, които църковните лидери не е лесно да имат. Един от най-високо образованите

³⁴ Уебсайт на Църква на Бога.

³⁵ Михайлов, М. *В квартал „Надежда“ християните са повече.* http://www.sliven.net/web/sl_delo/2004/17/hora.htm, Сливен, 2004 г.

ромски лидери е п-р Асен Христов, старейшина на ББЦ за Пиринска Македония и председател на Асоциацията на ромските пастори в България.³⁶ Зад него стои деноминация, в която членуват автономни местни религиозни общности, но той не предприема учредяване на ромско вероизповедание, а се включва в политическия живот на страната.

5.3. Мотиви за приобщаване към религиозна институция (деноминация, вероизповедание)

За ромските лидери приобщаването към вече регистрирано вероизповедание е необходимост. Минималната им цел е узаконяване на религиозната им дейност, което издига авторитета им в местната ромската общност. От една страна, регистрацията е вид гаранция от страна на местните власти, че религиозната общност изповядва ортодоксално християнство, т.е. не е секта или култ. От друга страна, регистрацията евентуално се свързва с възможности за духовно общение, библейски обучение, междуцърковна подкрепа, растеж и изграждане на местната общност, които се предоставят от регистриращата институция.

Тук изниква щекотливият въпрос за самостоятелността на ромските църкви. Повечето от тях възникват като домашни групи. С разрастването на събранието на домашната група и превръщането ѝ в църква се появява нуждата от придобиване на молитвен дом. Ромските църкви по селата с позволение на властите евентуално се възползват от сградите на недействащи читалища и училища. Църквите в градските ромски махали наемат частни имоти, където да провеждат богослуженията си. Това е така, тъй като в тази част на градовете липсва социално благоустрояване – махалите са пренаселени и в огромната си част сградите в тях са незаконно построени. След като се превърне в местно поделение на регистрирано вероизповедание, въпросът за нуждата на църквата от собствен молитвен дом придобива ново измерение.

³⁶ Славкова, М. Циганите евангелисти в България. С., 2007. 163-166; <http://revassen.blogspot.com/>

От една страна, не е правдоподобно (предвид реалните възможности на ромските църкви) някоя църква да има молитвен дом, придобит със собствените си средства. Даренията на миряните покриват наема на помещение, разходите за празничните богослужения, за подпомагане на болни. От друга страна, предоставянето на общинска собственост на ромските евангелски църкви е нереалистично, макар че ромските църкви съдействат за социалната интеграция на ромите и в историята на ромите в Европа има примери, подкрепящи тази теза.³⁷ Така пред ромските църкви остава възможността придобиването на собствен молитвен дом да бъде разрешено чрез присъединяването им към вероизповедание. Църковните лидери приемат, че наличието на собствената сграда за религиозната дейност има стабилизиращ ефект и е вид гаранция за съществуването и нарастването по численост на местната църква.

Интерес представлява фактът, че няколко местни поделения в една ромска махала се регистрират към едно и също вероизповедание. Например, шест църкви в ромския квартал „Лозенец“ в Стара Загора и три църкви в с. Самуилово, общ. Сливен са регистрирани към Църква на Бога. И на двете места съществуват и други евангелски църкви. Например, в „Лозенец“ има поделения на ХЦ Месия, ЕПЦ – 2, АРЦ, БЕЦ. Несъмнено, концентрирането на голям брой евангелски църкви в ромските квартали е потвърждение за отвореност към Словото и готовност за приемане на вярата от страна на ромите. Броят на църквите показва желание към присъединяване към тялото Христово. От друга страна, причините за функционирането на многобройни евангелски църкви има връзка с:

1. желанието на църковните лидери да пазят авторитета си като не позволяват преминаване на техни членове към друга местна църква, нито сливане на църкви, което би се отразило неблагоприятно на тяхната обществена роля. Всеки неформален лидер се изявява като такъв чрез местната църква,

³⁷ Fraser, A. Ibid., pp. 199-200.

която ръководи. В тази група влизат членовете на семейството му, приятели, роднини, съседи. Няма несемеен църковен водач.

2. факта, че вярващите посещават църква, която е близо до домовете им. Не отиват на богослужение в друг край на махалата. Това твърдение не противоречи на популярното схващане за склонността на ромите да пътуват. При евангелските роми тази предразположеност се открива в желанието им да евангелизират прилежащия към църквата район и да търсят общение с местни поделения от същото или други вероизповедания.

5.4. Лоялност

Дори повече от половината църкви да са ромски, както е при Църква на Бога, деноминацията не се ръководи от роми. Този факт повдига въпроса какво привлича и задържа една ромската църква в дадено вероизповедание и какво я мотивира да го напусне. Явлението на преминаване на църкви от една към друга деноминация е отчетен в литературата.³⁸ То **не** се дължи на противоречия от богословско естество, тъй като ромските църкви преимуществено се регистрират към петдесятни деноминации. Ако се откаже от една петдесятна деноминация, църквата евентуално преминава към друга. Има примери на църкви, които са били в ББЦ и са преминали в ОБЦ. Дори да се регистрират към непетдесятна религиозна институция, поради това че ромските църкви са местни поделения и се ползват с автономност, в краткосрочен план не е възможно пререгистрирането им практически да повлияе петдесятното им богословие и богослужение. Причината е в това, че по своята същност религиозността има отношение към верските убеждения, а в случая с ромските

³⁸ Радков, Д. Пак там. <http://www.trinity-bg.org/papers/diploma/025.php>. Accessed on June 6, 2012.

църкви преминаването им от една към друга деноминация не е свързано с промяна в изповедта на вярата.

Вероизповеданията с ромско служение извършват образователна дейност. Обучението на църковни лидери се води от пастори и библейски учители под формата на редовни семинари и конференции. Случва се да се канят говорители от чужбина. В някои случаи това са представители на международната деноминация, с която църквата е свързана, в други случаи – известни евангелизатори. Предпочитани са теми, които имат практическа значимост за изграждането на здрави местни църкви или пък са ключови за богословието на деноминацията. Обучителните събрания предоставят възможност за опознаване и общение, което е многостранен процес, особено когато събранията се провеждат периодично в продължение на години и имат постоянни участници.

Особеност е, че когато едно вероизповедание организира обучение, в него участват ромски лидери и от други деноминации. Ромските лидери се канят помежду си. Това поставя въпроса за деноминационната принадлежност – доколко и по какъв начин тя влияе върху лоялността на лидерите към тяхната деноминация. Моята теза е, че деноминационната принадлежност на ромските лидери няма определящо значение за тяхната религиозност. Основанията, подкрепящи тази теза са следните. Първо, обичайно е ромските лидери да се приобщат към някое от съществуващите петдесетни вероизповедания. Напускането на едно и преминаването към друго вероизповедание не влияе съществено върху тяхното богословие.

Второ, ромските лидери продължават да имат помежду си лични отношения дори да са регистрирали своите религиозни общности към различни вероизповедания. Когато деноминацията на някой ромски лидер организира публично събитие, той кани познатите си лидери от други деноминации да участват. Нормално е на мероприятията, организирани от една вероизповедание да участват ромски лидери от различни деноминации. В определени случаи

тази взаимопомощ има куриозни измерения. Например, ако на преден план на снимка, която представя ромската църква в уебсайта на вероизповеданието позират членове на ромска църква с регистрацията към друга деноминация.

5.5. Изпитания на лоялността

Има случаи ромски църкви продължение на години да са регистрирани или да имат общение с представители на едно вероизповедание, но през този период да не се стигне до закупуване или построяване на молитвен дом за техните религиозни нужди. Такава ситуация е изпитание на лоялността им. Това важи с особена сила за църковните водачи в градските махали, където живеят хиляди роми и има силна конкуренция за спечелване на души. Например, ромската махала в Стара Загора наброява около 30 хиляди души.³⁹ При подобно положение е възможно неудовлетворените да търсят контакт с вероизповедания в страната или в чужбина, тъй като амбицията им за публичен успех взема връх над лоялността им към вероизповеданието, което им е осигурило регистрацията. По избора, който лидерите правят може да се преценява тяхната религиозност. Погледнато по човешки, притежаването на собственост издига авторитета на водача и привлича нови вярващи към църквата му. Затова измежду причините, поради които ромските лидери излизат от една деноминация и се пререгистрират в друга има небогословски, несвързани с вярата и служението въпроси, какъвто е притежаването на молитвен дом. От гледна точка на мисията на църквата да изпълнява Великата заповед на Христос, собствеността макар да дава сигурност и да представлява ресурс за развитие на местната общност, не гарантира духовното израстване на вярващите в тялото Христово.

Заклучение

³⁹ Икономически портал на регион Стара Загора
<http://www.chambersz.com/a/content/view/9446/136/> Accessed on January 26, 2015.

Настоящата статия разглежда историческия развой на ромската евангелска общност в периода (1990-2010) през призмата на няколко въпроса. Най-напред, съдържа анализ на факторите, под чието въздействие се формира общността. Нито един от факторите не би могъл да доведе до появата на нова религиозна общност сред ромското малцинство, но тяхното съвкупно действие очертава ситуация на драстични духовни, религиозни, правни и социални промени, които имат базисен характер за формирането ѝ през разглеждания период.

Втората подтема анализира статистическия профил на ромската евангелска общност според данните от трите национални преброявания, проведени съответно през 1992, 2001 и 2011 г. Въз основа на направения анализ се достига до заключението, че отчетеният в преброяванията процентен ръст на нарастване на дела на протестантите в България е показател за нарастването на ромската евангелска общност, както данните от преброявания според самоопределянето по етнически и по вероизповеден признак доказват.

Третата подтема изяснява въпроси, свързани с дефинирането на ромската евангелска общност. Обръща внимание на разликите в съдържанието на термините „протестант” и „евангелист” според историческото време и място на тяхната поява. Достига се до заключението, че в българските условия тези различия нямат съществено значение. Дава се правна дефиниция на термина „религиозна общност” и се анализира съдържанието на термина „религиозност”.

Четвъртата подтема представя основните за страната вероизповедания с ромско служение, а именно Съюз на евангелските петдесетни църкви, Българска божия църква, Национален алианс „Обединени Божии Църкви” и Църква на Бога. Отбелязва се, че петдесятното движение, което въздейства върху всички Христови църкви, достига до ромите, поради което статията представя вероизповедания с петдесятно богословие.

Последната подтема изследва особеностите на религиозността на ромската евангелска общност, които са свързани с функционирането на

църквата в общността и нейното ръководене, мотивите за присъединяване към вероизповедание и за преминаване от една към друга деноминация, ресурсите за духовен растеж на местните църкви.

Въпросите на историческия развой на ромската евангелски общност представляват предмет на изследователски интерес предвид евентуалната значимост на евангелизирането за социалната интеграция на общността. Тези въпроси са от значение както за самата общност, така и за планирането на социалното развитие на обществото.

За разпространението на радикален ислям в България (опит за анализ)¹

Кирил Илиев

България е страна, която е част от геополитическото пространство в Европа. Тя е разположена на ключово място на Балканския полуостров и спада към източноправославната цивилизационна общност. Според Конституцията на Република България, тя е еднонационална държава, а официалният език е български². Традиционната религия в България е източноправославното вероизповедание³. Традиционно българите се славят със своята търпимост към различните етноси и религии. Това е и причината България да се опази през годините от етнически и религиозни конфликти. Един от най-големите поводи за гордост в българската история е спасяването на евреите на територията на България през Втората световна война. На фона на постоянните конфликти и напрежение в съседните ни страни, у нас етническият и религиозен мир е налице. В продължение на векове у нас двете основни религии - християнство и ислям - изграждат два типа култури, които са намерили точната формула на двустранна почит и уважение към религиозните традиции. Именно изградения през годините модел на приятелството и добросъседство между мюсюлмани и християни в България доказва възможността за мирно съжителство между тези две религии. Макар и на пръв поглед да изглежда труднопостижимо на фона на световния сблъсък между християнство и ислям, безспорно България доказва, че различията в обичаите и нравите на двете религии, не означава тяхната

¹ Статията е част от защитена бакалавърска теза.

² Конституция на Република България (Обн., ДВ, бр. 56 от 13.07.1991 г., в сила от 13.07.1991 г., изм. и доп., бр. 85 от 26.09.2003 г. изм. и доп., ДВ, бр.18 от 25.02.2005 г., бр. 27 от 31.03.2006 г. и бр.78 от 26.09.2006 г. - Решение № 7 на Конституционния съд от 2006 г., бр. 12 от 06.02.2007 г.), <http://www.parliament.bg/bg/const> (12 октомври 2014)

³ Пак там

задължителна нетърпимост на територията на една държава. Този модел сякаш подвластен на събитията в международен план, започна да търпи известни изменения, които заплашват мира и крият предпоставки за бъдещи проблеми. Те са свързани с динамичните новости в начина на живот, обичаите и вижданията на определени етноси у нас. Тези етноси са подвластни на промени, поради невъзможността си да се впишат в обществото, както и поради факта, че държавата не успява да намери верния път да изведе маргинализираните общности от гетата и да ги насочи към училищата и университетите, да изгради нужните трудови навици у тях, които да ги направят конкурентноспособни на пазара на труда, заедно с другите български граждани. Така десетки години те живеят изолирани от обществото, подвластни на местни лидери, които често ги държат съзнателно неграмотни и поддържат ниския им социален статус. Така те се превръщат в лесна цел за дадени политически стремежи и обслужват нуждите на определени партии по време на избори. Именно заради невъзможността за пълноценно включване в обществото на определени общности, произтича новия феномен на реислямизация сред ромите и българите-мюсюлмани и рязката промяна на техните навици, поведение и начин на живот. Безспорно тези общности са обект на интерес от чужди организации, действащи на територията на България, и претендиращи за правото да се грижат и спомагат за техните религиозни нужди. Неслучайно България е един от лидерите в Европа по брой джамии – 1280. Цифрата е внушителна на фона на нашите съседи, като в Гърция джамиите са едва 258, а в Румъния са само 77⁴. Броят на джамиите нараства постоянно, дори там където няма мюсюлмани и където хората не изпитват нужда от създаване на религиозен храм, защото са атеисти или пък изповядват друга религия. Преоткриването на исляма и процеси на реислямизация можем да открием във всичките мюсюлмански общности, които са разделени на четири групи на базата на своя етнически произход. Най-многобройни са мюсюлманите от

⁴ Кирилова, Цвета: Искам незабавен референдум за забрана за строеж на джамии в България! http://bgpravda.blogspot.com/2015/01/blog-post_46.html (14 януари 2015)

турски етнически произход⁵. На следващо място са мюсюлманите от ромски етнически произход, като те представляват и етноса, който най-бързо се ислямизира и променя своите религиозни навици, бит и начин на живот. По-малобройни са мюсюлманите с български етнически произход, сред които също можем да забележим промяна в начина на живот, както и промяна на навиците и нарастващ интерес от страна на младите към изучаване на исляма в чужди страни, където се проповядва коренно различен ислям от този, който е характерен за България. Най-малобройната група е на мюсюлманите с татарски етнически корен, по-голямата част от които са турцизирани и населяват североизточната част на страната⁶. Характерното за всички тези групи е изповядването на т.нар „традиционен“ ислям, който съжителства безпроблемно с представителите на другите религии в България. Бегъл поглед върху промените при мюсюлманските общности у нас след 90-те години разкрива религиозното пробуждане на голяма част от тях – предимно млади хора, които стават част от този глобален процес на реислямизация. Различните процеси на това преоткриване на религията изискват достатъчно млади и образовани хора. Именно те представляват и основния интерес на различните организации у нас, финансирани от Близкия Изток. Тези млади хора биват запознавани с доктрините на исляма, коранично аргументирани от ислямската теология⁷, нехарактерни за България. Голяма част от българските мюсюлмани изпращат на доброволни начала своите деца да учат в духовни училища на територията на страната, но друга част отказват. Причината се крие в това, че в повечето училища преобладава турския етнически елемент, освен това основната част от преподавателите са турци⁸. Така пред тях остава възможността за получаване

⁵Етнически, религиозни и духовни аспекти на сигурността <http://drugi.dokumentite.com/art/etnicheski-religiozni-i-duhovni-aspekti-na-sigurnosta/83003/p48> (17 октомври 2014)

⁶ Пак там.

⁷ Стефан Илчевски. Мюсюлманската общност в България: избор между традиция, реислямизация, секуларизация и радикализация. <http://svobodazavseki.com/broj-13/37-myusyulmanskata-obshtnost-v-balgariya-13.html> (19 октомври 2014).

⁸ Пак там.

на религиозно образование в някоя от страните от Близкия Изток. Основната заплаха тук произтича от факта, че младежите са обучавани в съвсем друго религиозно направление от тяхното. Освен това те научават и местната мюсюлманска култура, която се различава коренно от тази в България. Връщайки се след обучението си те донасят със себе си наученото там, новите традиции, начин на обличане, новото разбиране за религията. По този начин процесът на реислямизация предоставя възможност за радикализация на изповядващите исляма у нас, основно чрез нахлуването на различни течения, изповядващи до голяма степен радикален ислям. Като най-удобните мишени за това са именно българите-мюсюлмани и ромите заради тежкото им социално положение и невъзможността за вписване в обществото. Организацияте, които представляват клонове на по-големи такива от Близкия Изток или Турция, обясняват процеса на възраждане на религията като безобиден и несъдържащ заплахи за националната сигурност. Това, разбира се, не е така, защото със засилването на исляма у нас се възраждат и неговите радикални форми, които имат своята история векове наред и заради които са водени експанзиите на селждукските турци. Скорошен пример за това е и новият „израстък“ на арената на международния тероризъм – Ислямска Държава. Макар и млада организация тя вече успя да набере свои симпатизанти и в България. Бърз преглед на профилите в социалните мрежи на мюсюлманите от квартал Изток в Пазарджик, показва снимки с цитати от лидера на Ислямска Държава – Абу Бакр Ал Багдади. Характерни за тях са черните знамена със златисти надписи, както и запазената марка на Ислямска държава – вдигнат към небето показалец означаващ „Шахада“ (Аллах е един); снимки с тениски и шапки с инициалите на организацията. Новата джамия в Пазарджик, която бе построена в частен имот, финансирана с пари от чужбина, също носи името на лидера на Ислямска държава – Абу Бакр Ал Багдади. Това говори за известна радикализация в пазарджишката ромска махала, което е случай без аналог, криещ нови опасности за етническият и религиозен мир. Този факт разкрива нови заплахи пред националната ни сигурност, свързани с многото подрастващи роми, които

са необразовани, безработни, без доходи и без бъдеще. Това ги превръща в потенциална мишена на организации, които подбират такива младежи, за да бъдат използвани като пушечни месо за целите на световния тероризъм. В Западна Европа открито функционират повече от 700 различни „центрове”, партии и организации от уахабитски тип. Чрез тях бе създадена, въоръжена и се снабдява албанската АОК, чиито действия доведоха до войната в Сърбия⁹. У нас положението не е много по-различно, макар и в начален етап.

С пари от световни и регионални организации се финансира изграждането на джамии, организират се различни курсове, летни лагери, внася се литература, която в повечето случаи идва от Близкия Изток. Така със системна работа върху подрастващите, с финансиране на тяхното религиозно образование, с отделяне на средства за препитание и повишаване стандарта на живот, терористичните групировки отглеждат свои сътрудници за бъдещи терористични актове, защото за един успешен удар те имат нужда от местни хора. Хора, които да осигурят явочни квартири, да набавят бързо нужното оръжие от черния пазар, да подготвят документи при необходимост, да изследват и направят нужния анализ на обстановката, да набележат и конкретните обекти на агресия. И когато дадената терористична организация насочи погледа си към България, тя вече ще има изградена мрежа от подготвени хора, които имат достатъчна мотивация и подготовка да извършат терористичен акт или да съдействат за такъв, както вероятно се е случило на летище Сарафово в Бургас.

Основната релация „ислям“ – „тероризъм“

Края на ХХ и началото на ХХІ в. пред човечеството наред с екологичните катастрофи, социалното и икономическо неравенство, световните промени в климата, се появи нов глобален риск – тероризмът. Този способ за всяване на страх и ужас се оказва достатъчно силен дори и да причини разпадане

⁹ Проданов, Васил. Има ли опасност от ислямски фундаментализъм и тероризъм в България. В: Рискове за България от ислямски фундаментализъм. ИК ИФИ-БАН. С., 2005. 34.

на различни общественно-политически структури. Той успява да преначертае карти и да обедини хора от различни точки на земята с крайна цел постигането на определени политически резултати, като сваляне на правителства, прекрояване на границите, създаване на нови държави.

Тероризмът представлява сложно обществено явление, обусловено от многочислени социални причини и развиващо се според степента на техните изменения. Думата „тероризъм“ произлиза от латинската дума „terrere“, което в буквален превод означава „страх“ или „карам да треперя“¹⁰. Към момента това е едно от най-широко дискутираните понятия в световен мащаб. Поради изключително сложния характер на проблема международноправната доктрина все още не е дала негова легална дефиниция. Тероризмът в наши дни е достатъчно широко разпространено явление, което различните държави оценяват и определят по различен начин. Въпреки, че не съществува дефиниция която да е установена с нужния международен договор има множество и най-различни определения за него. Най-общо може да се каже, че тероризмът е акт на насилие, извършен по земя, въздух или вода с различни средства – оръжия, химикали, биологични или ядрени вещества, който поставя в опасност човешкия живот и унищожават материалните блага, с политическа цел да повлияе върху дейността на дадена държава, организация, група или конкретно лице. Основното място при разкриването на истинската му същност заемат именно социалните противоречия, които не са получили нужното разрешение и в даден етап са ескалирали в някаква конфликтна точка. Изострянето на интересите на социалните групи, които са автори на атентати и ненавременното им парирание, води до по-сериозни проблеми, като продължителните войни, които бяха водени последните години в Близкия Изток.

Първоначално понятието тероризъм се използва в политически контекст, за да изрази насилие и репресии от страна на държавата. Впоследствие гледната

¹⁰Христова, Наталия. За тероризма. 1. Същност на тероризма. <http://www.poveritelno.dir.bg/wm/library/item.php?did=524070&df=744163&dflid=3&GDirId=025593d3e69d0fa59a3b3835ed49dbff> (22 ноември 2014)

точка на дефиницията се измества. Според Държавния департамент на САЩ „тероризъм” е предумишлено насилие с политически подбуди, извършено над мирни граждани от маргинални националистически организации или нелегални агенти на дадена страна, с цел да се повлияе на мнението на обществото. С термина тероризъм се характеризира насилието, извършено от страна на размирици, а не насилие от страна на държавата¹¹.

Следва да се прави разлика от понятията „*тероризъм*” и „*терор*”. Терорът е способ на политическата борба, начин за постигане на политически цели със собствен механизъм за използване на насилието. Чрез него се постига застрашаващо физическо и психическо влияние над група от хора с цел постигане на желаните промени в политическите отношения и организации. Той допуска дестабилизация, дезорганизация и физическо ликвидиране по насилствен начин на определен политически противник и на способностите му за ефективно функциониране. Въпреки че изглеждат еднозначни те не бива да се отъждествяват. Тероризмът е способ за постигане на политически и друг вид цели. Той е по-широкото явление, в него политиката е само един от елементите и не винаги се цели смяна на властта. Иначе казано, терорът е част от тероризма, в който е преплетена взаимовръзката: терорист – терористичен акт – терор. *Терористичният акт* е политически мотивирано и секретно организирано насилствено деяние за постигане на резултат, там където средствата на дипломатията са безсилни. Днешният тероризъм е комплексно и променящо се явление, адаптиращо се успешно към политическата и икономическата обстановка. За всички е очевидно, че тероризмът няма за цел да пробуди международното съчувствие и подкрепа за дадена кауза, а да предизвика страх, гняв и възмущение в цивилизования свят. Страхът е предчувствие за заплаха, силно специфично отрицателно преживяване, негативна емоция с особена интензивност. Първичните и най-дълбоки причини,

¹¹Христова, Наталия. История на тероризма (от Античността до Ал Кайда). http://harta-bg.info/resources/papers/istoria_na_terorizma.pdf. (23 ноември 2014)

които предизвикват страха са тревога от физическо увреждане и опасност от смърт. Те са пряко свързани с инстинкта за самосъхранение, присъщ за всички живи същества. Колкото по-беззащитен е човек, толкова по-силно се проявява този инстинкт.

Характерно за тероризма е сложната типология. Безспорно голям дял от съвременните терористични атаки са дело на религиозния тероризъм и по-конкретно ислямския тероризъм. В съвременните условия дефиницията на понятието за тероризма и определянето на различните му видове на религиозна основа, има своите опасности от неразбиране на характера на явлението. Дори в теоретичен план е нужно да се пристъпва внимателно към твърдението, че най-големите терористични актове от началото на века са само на религиозна основа и всъщност са война на исляма срещу християнството. Подобно разбиране за противопоставяне на религиите една срещу друга, би могло да създаде предпоставка за фатален сблъсък с непредвидими, вероятно гибелни за човечеството резултати. Тероризмът на религиозна основа е свързан с борбата на последователите на определена религия или религиозна секта с привържениците на друга религия или срещу светската власт на собствената или чужда държава, в стремежа да се наложи религиозна власт в съответната държава, или да се отхвърли власт или зависимост на чужда държава. Религиозният тероризъм се развива много по-динамично от останалите видове тероризъм. Терористичните атентати в ислямският свят са просто един от прийоми в техните националноосвободителни борби. На този етап е било нормално използването на религията, като идейна основа на терористична дейност за отхвърлянето на робството и получаването на свобода. Религиозно-политическият тероризъм, намира идейна легитимация в религията, съответно в избрани канони на свещените книги. В Корана има значително количество многозначни теологични съждения за войната и агресията. Подбрани целенасочени текстове напълно отговарят на нуждите от идеологическите потребности на радикално настроените мюсюлмани и по-точно сакралната легитимация за извършваните насилия над представители на другите конфесии,

с крайна цел постигане на политически стремежи. Религиите обаче не са причина за тероризма. Не съществува религия в света, при която могат да се намерят корените на тероризма и насилието. Те по-скоро са добър параван на заинтересовани лица в осъществяването на своите политически интереси. Лесно е да се обвинява цяла религия или вяра за дейността на тесен кръг от хора, криещи се зад каноните и неправилното интерпретиране на свещените книги. Всички опити да бъде свързан тероризма с исляма водят до процеси на разделяне и противопоставяне на човечеството в глобален мащаб. Във всички религии могат да бъдат открити цитати за война и насилие. В Библията за война се говори на 73 места, въпреки че Божията заповед гласи „Не убивай!”, а в Корана сюжетите за война и насилие са 89¹². Ислямът често е използван, за да бъдат прикрити реалните корени на тероризма. Съществуват и заинтересовани лица това да бъде така, а слабото познаване на исляма, внушението на международно равнище за конфликти на културите, религиите и цивилизациите е една сериозна основа за конфликти в световен мащаб. Малко известен факт е, че философията на исляма е основана на една основна дума „сабър“ – търпение към трудностите в живота¹³. В България това търпение сред мюсюлманите съществува и то не се е изгубило под натиска на външните фактори.

Темите ислям и тероризъм безспорно са свързани. Тук обаче е необходимо да се направи пояснение, макар и голяма част от обществото да приемат връзката им точно в този вид. Нека не забравяме, че основа на ислямския тероризъм е радикалният ислям, а не умереният и традиционен. Крайно ненаучно и тенденциозно е да се поставя знак за равенство между исляма и тероризма, което определени политически сили се опитват да правят с користни цели. За разлика от останалите религии обаче ислямът формално не е отделен от светската власт (Турция прави изключение) и поради това съдържа

¹² Колев, Асен. Циганите – мюсюлмани и ислямският тероризъм. – В: Рискове за България от ислямски фундаментализъм. ИК ИФИ-БАН. С., 2005. 181.

¹³ Пак там.

огромен социално-политически и идеологически заряд, който го характеризира като „политическа религия”. Ислямът е религия, в която се тълкува написаното в свещената книга „Коран”. Тук ключова роля играе именно неговото тълкуване, като не трябва да се подценява и неговия метафоричен език и промените правени през вековете на дадени термини. Различните сури през годините са тълкувани по различен начин. Това създава и предпоставката за появата на направления със своя собствена интерпретация и със своята претенция за автентичност. Много често различните автори на интерпретации и тълкувания на Корана водят ожесточени спорове за това кое тълкуване е вярното и носител на абсолютната истина. За това и ислямът не е така обединен и сплотен. Това създава възможности навсякъде по света един от шансовете за противопоставяне на фундаментализма и тероризма в исляма да бъде създаването на борещи се сили в самата ислямска общност, образувани от страна на онези, които не желаят радикални версии на исляма. Защото различното интерпретиране, целенасоченото влагане на крайни възгледи, може да застраши мира и напрежението да ескалира. Примерът на Ислямска Държава доказва, че не се изисква много за да бъдат намерени привърженици на радикализма. Естествено те идват от средите на необразованите, на отхвърлените, на тези които не могат да намерят реализацията, която искат в живота. Именно поради това призивите на Ислямска Държава достигат до младите мюсюлмани в Европа – те намират реализация на своите мечти, израстване в собствените си очи, благодарение на пречупването на религията, която ги извисява да полубожества, до воини и носители на реда, такъв какъвто им е представян от техните религиозни водачи. Те имат стимул да се бият – нямат и какво да загубят. В западния свят шансът им да се издигнат не е особено голям, но в Халифата, за когото могат да се борят, те стават истински войни на Аллах. В случай, че каузата им победи, те ще могат да се насладят на всичко, което им е липсвало в тяхното минало. Ще имат жени, пари и висок пост в новия халифат. Ако пък загинат, ще отидат в Рая, където пак ще получат жени и всичко, за което са мечтали.

Така представени нещата звучат примамливо за мюсюлманите от цял свят и те избират каузата на ИД без да се замислят. Именно заради това е опасно отклонението от религията, изваждането от контекста на цитати, които могат да бъдат припознати като призив към насилие. Веригата след това е ясна: радикализъм – екстремизъм – фанатизъм – тероризъм. Войната с тероризма е трудна, западния свят вече е дал прекалено много жертви в тази асиметрична война. Това налага вземането на превантивни мерки - добро познаване на исляма, тълкувание което да изкоренява всякакви призови към насилие и корените на антисекуларизационната политика. Нападението срещу „Шарли Ебдо” в Париж измести фокуса на проблема и даде гласност на незапознати хора с основите на тероризма. След нападението от 7 януари 2015 г. един от най-срещаните цитати бе „Не всеки мюсюлманин е терорист, но всеки терорист е мюсюлманин”, което е неправилно, вредно и опасно! Примерът на Андеш Брейвик, акциите на ИРА и ЕТА и други анархистки организации, които използват терора за постигане на политическите си цели, доказват колко различни хора могат да бъдат терористи.

Слагането на знак за равенство между тероризма и исляма задълбочава проблема – отдалечаването от възможността за диалог с изповядващите традиционния ислям и желаещи да живеят в мир и неприемащи тероризма и неговите опити за радикализиране на младите мюсюлмани.

През 2009 г. ислямският тероризъм е извършил около 1% от всичките терористични актове в Европа. Според доклад на Европол през 2012 г. са извършени 219 терористични акта. От тях едва 6 са по религиозни подбуди, 18 – от левите терористи и анархисти, 2 – дело на крайнодесните, 167 – извършени от сепаратисти, 26 терористични акта не са били определени¹⁴.

Все пак е несериозно да се смята, че религията убива – убиват хората, когато омразата измести основата на всяка една религия – любовта и търпението. Хората не се раждат убийци или терористи – те се създават.

¹⁴ Годишен стратегически аналитичен доклад на Европол от 2013г.

Другото широко разпространено разбиране, че Израел е майка на тероризма, също звучи несъстоятелно. Религиозно мотивирания тероризъм е съществувал много преди формирането на държавата Израел. Много от политолозите възприемат ислямския тероризъм като защитна реакция в опитите на Запада да интегрира мюсюлманите в западната ценностна система и може би имат право.

Предпоставки за развитието на ислямски тероризъм в България

Редица от анализаторите и най-добрите специалисти в областта на сигурността определят ислямския тероризъм като една от най-големите заплахи за сигурността с тенденция той да разширява своите методи на терор. Радикалният ислямизъм има тенденцията да се превръща в обединител на етнически и национални групи и вероятно ще създаде център на властта, която ще се простира над националните граници¹⁵. Регионалните кризи в страни от Близкия Изток и Африка доказват това. Виждаме, че Ислямска държава доказва, че интернет и по-специално социалните мрежи могат да бъдат новото поле за изява на терористите. Освен да рекрутират бойци там, те използват Фейсбук за разпространение на техни пропагандни материали. В редиците им дори има специално обучени хора, отговарящи точно за този ресор. Именно употребата на интернет е един от факторите за разпространение на радикалната ислямска идеология в Европа.

Обединението на терористите с локалните сепаратистки групировки и използването на информационните технологии показва колко много са се променили и самите лидери и идеолози на терористичните организации. Децентрализирането и предварителното планиране на операциите е ясен признак за тактическото им израстване от времената на „Ал Кайда“. Вече на световната сцена имаме истински самостоятелни армии, добре обучени и с много по-добра логистика. Използването им за ислямската религия и действията в нейното име са само маската на едни от най-жестоките терористи

¹⁵Велков, Славчо. Ислямският тероризъм и неговата основа. В: Рискове за България от ислямски фундаментализъм. ИК ИФИ-БАН. С., 2005. 68.

в света¹⁶. За ефективно противодействие срещу тях вече е необходимо много по-сериозно изследване и анализ. Нужно е при бъдещо анализиране на този проблем да се провери откъде идват тези крайни позиции на хората готови да станат терористи. Кое ги радикализира? Кое ги кара да отхвърлят мирния живот, старите традиции и ценности? Какви са опорните точки, които карат личността да прибегне до крайно поведение? Защо радикализмът, попаднал веднъж в главата на човек в даден етап ще го накара да пристъпи към конкретно действие?

Нужно е да се изследва защо под бича на екстремизма попадат основно младите хора, неискащи да чуят никакви други възгледи и неприемащи друга позиция освен своята. Този техен радикализъм на по-късен етап еволюира във фанатизъм. В основата си фанатизма е антипод на рационалното възприемане на света и живота. В момента най-актуалната разновидност на ислямския фундаментализъм е уахабизмът. Той настъпва основно от Саудитска Арабия към Европа. Уахабитския модел е много широко прокламиран и подпомаган финансово. През последните години, благодарение на огромните печалби от износа на петрол, Саудитска Арабия успява да спонсорира множество организации, медресета и джамии, с което разпространява уахабизма на непознати за него територии, една от които е и България. Именно идеите на уахабизма са в основите на международния тероризъм днес. При всички тези факти не можем да не отчетем радикалния ислям като заплаха за България. Вече имаме сигнали за наличието на радикализация сред „рисковите“ части от населението. Българските мюсюлмани изповядват традиционен и мирен ислям, което не се харесва на радикалните ислямисти. Те търсят начин да ги радикализират, опитват се и при ромите, възползвайки се от тяхната нищета. Именно затова е нужно да се предприемат спешни превантивни мерки. Колкото

¹⁶Велков, Славчо. Ислямският тероризъм и неговата основа. – В: Рискове за България от ислямски фундаментализъм. ИК ИФИ-БАН. С., 2005. 69.

по-скоро стане това, толкова по-малък ще бъде шанса от вероятни негативни последици.

Съществува ли наистина радикален ислям у нас? В един от докладите си през 2005 г. посланикът на Америка Джон Байърли разкрива наличието на различни фондации и организации на наша територия, които проповядват радикален ислям¹⁷. Този доклад е публикуван на 13 юли 2011 г. Разкритията, направени в него са силно тревожни, като той посочва в тях, че ислямските институции в България са зависими от парите на тези организации. Като част от причините са изтъкнати безработицата и дискриминацията спрямо малцинствата. В този доклад като сериозен проблем са посочени именно младите студенти по богословие, които се завръщат от Близкия Изток и донасят нова, непозната интерпретация на исляма със себе си. Също така е засегната темата за изцяло новите джамии в Родопите и потока на средства, идващ към местното население. САЩ отчитат като заплаха финансовото влияние на чуждите ислямски организации у нас на фона на липсата на пари за традиционния ислям в България. Препоръките на посланика са свързани с отделяне на средства за ислямско образование в България и намаляване на финансовата зависимост от външните ислямски организации спрямо мюсюлманите на наша територия.

Друга опасност е преминаването на терористи през България след войната в Сирия. Страната ни е обект на интерес от терористи именно заради наличието на организации, фасадно занимаващи се с духовните потребности на мюсюлманите у нас, а всъщност проповядващи радикален ислям и подпомагащи логистично преминаващи фундаменталисти и осигуряващи им пари и паспорти. Част от тези организации са: „**Международната организация за ислямска култура**”, „**Дианет Вакф**”, „**Вакф ал Ислями**”, „**Ескар Вакф**”, „**Хакикат Вакф**”. Организацията „**Хакикат Вакф**” (в превод

¹⁷ Wikileaks: Българските мюсюлмани – мишена на ислямския фундаментализъм. <http://bivol.bg/wlislambg.html> (26 ноември 2014)

Божествената истина) е забранена дори от турската държава¹⁸. В България неин представител бе роденият в хасковското село Козлец Кадир Кадир. В дома на Кадир бяха открити фундаменталистски книги, на повечето от които автор е Юмер Юнгют, основател и идеолог на **Хакикат Вакаф**¹⁹. В тези книги има подчертани текстове, които разделят хората на две групи; мюсюлмани и немюсюлмани, а самите мюсюлмани делят на още две подгрупи – истински и неистински. В книгите също така има подчертани пасажии приканващи към джихад срещу немюсюлманите. В резултат на това Кадир е осъден условно на 1 година благодарение на факта, че адвокатите му показват становище на прокуратурата в Турция, която не смята текстовете за опасни. Случаят с Кадир е един от малкото разкрити.

България успява да привлече погледите на големите терористични организации чрез участието си в кампаниите в Афганистан и Ирак. Това е една от причините за активността на определени организации от Близкия Изток през последните години, както и пресичането на границите на страната ни от ислямисти по пътя им към Европа. Попаднали един път на територията на България, терористите осъществяват връзки с местните ислямски организации и мафиотски структури като целта им е да бъде използвана корупцията в институциите за снабдяване с паспорти, които да отворят вратите им към ЕС.

Според данни на американското разузнаване през нашите граници в посока други страни от ЕС са минали дейци на следните организации: „Ал Кайда”, „Ансар ал Ислам”, „Ислямска Държава” и Хизбула. Има данни, че тези терористични организации са рекрутирали българи-мюсюлмани, основно помаци заради това, че приличат на европейци, а не на араби. След 1989 г. в България се забелязва повишена активност на арабски неправителствени организации. Основната им мишена са точно помаците и ромите. Именно те са уязвимите звена, защото са маргинализирани и бедни. При турското

¹⁸ Пак там.

¹⁹ Христов, Камен. Кадир от Хасково зове за джихад срещу българите. <http://www.desant.net/show-news/23938/> (29 ноември 2014)

малцинство у нас нещата седят различно заради сравнително по-високият им социален статус. Те трудно се поддават на екстремистки идеологии, защото държат на своите изконни традиции в исляма.

Основната заплаха

Част от организациите действащи в България са законно регистрирани, но по-голямата част не. Най-сериозна дейност от нерегистрираните организации упражнява **Игасе (Игаса, Ал Хаят ал Игатата)**²⁰. Те представляват подразделение на установената в Саудитска Арабия "Международна организация за ислямска помощ". Има данни за контакти с „Мюсюлмански братя“, „Ал Кайда“ и други терористични групи. Лидер на ИГАСЕ е Мохамед Феляти. От официално регистрираните по-сериозна дейност имат: **Ал Уакф ал Ислами, Недува и Тайба**.

През последните години под доста голям интерес попадна **Ал Уакф ал Ислами**. Организацията се прочу с това, че част от нейните членове са били подсъдимите имами по делото в Пазарджик²¹. Организацията е била забранена в България през далечната 1994 г. През 2002 г. тя е получила разрешение да се пререгистрира. В България неин лидер е ходжата на Сърница Саид Мутлу. Организацията получава парична подкрепа от холандска организация, носеща същото име, която е свързана с „Мюсюлмански братя“; забранената организация Иршад (която успя да изпрати 74 български деца в Саудитска Арабия, които в момента са преподаватели по ислям в Родопите) и нерегистрираната неправителствена организация Ал Манар. Преди няколко години стана известно, че 6 от терористите участвали в терористичния акт от 11 септември 2001 г. в Америка, са ходили на ислямски семинари, организирани и финансирани именно от Ал Уакф ал Ислами в Холандия. По време на процеса срещу имамите от прокуратурата в Пазарджик е съобщено, че са засечени

²⁰ Wikileaks: Българските мюсюлмани – мишена на ислямския фундаментализъм. <http://bivol.bg/wlislambg.html> (26 ноември 2014)

²¹ 13-те подсъдими имами са били част от "Ал Уакф ал Ислами". <http://www.cross.bg/ahmed-islyami-popova-1393417.html#axzz3S2j4kMsq> (11 декември 2014)

финансови трансфери за Ал Уакф ал Ислами, които са пристигали от Саудитска Арабия през Турция. Клонът на тази организация в България е бил основан в четиризвезден хотел в Истанбул, а целта на организацията била ислямизирането на България. Също така организацията разполагала с изградена мрежа от „лектори“ в София, Пловдив и Благоевград. Въпросните „лектори“ били на заплата от 600 евро на месец, а жените получавали по 400 евро²². На територията на България Ал Уакф извършва дейност от 1990 г. като е била поканена от Главния мюфтия. Целта на поканата е била да се финансира духовното образование на мюсюлманите.

През 1994 г. Ал Уакф ал Ислами е забранена, а през 1995 г. е създадена „Тайба“. Организацията функционира и до ден днешен. Основната ѝ дейност е изграждането на нови джамии, религиозни училища, лагери, където младите мюсюлмани от български произход могат да учат различен ислям от традиционния за България. Лидерът на Тайба йорданец Абдурахман Такан е бил експулсиран от България през 1997 г. заради нелегално проповядване срещу държавата²³. Именно Тайба изпраща млади българчета на обучение в страни от Близкия изток, като предварително те са заставяни да положат религиозна клетва за Джихад. Най-добрите кадри на станалото популярно през последните години религиозно училище в село Устина са изпращани да учат в страни като: Египет, Пакистан, Йордания, Саудитска Арабия. Основните направления на исляма, преподавани в село Устина са салафизъм и ухабизъм.

Недува (Неуа, Недуба, Недла) е подкрепяна с дарения основно от Саудитска Арабия и е регистрирана у нас през 1994 г. от сириец Муафак Ахмед Ал Асад. Недува осигурява пари на желаещи да отидат на поклонение в Мека. Организацията е тясно свързана с незаконното училище, което още е нерегистрирано в град Сърница, наричано „талибанско медресе“²⁴.

²²Целта на „Ал Уакф Ал Ислами“ – ислямизиране на България
http://news.ibox.bg/news/id_1922745186 (14 декември 2014)

²³ Според САЩ Иран насъсква помаците в България.
<http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=964934> (16 декември 2014)

²⁴ Пак там.

Разбира се, активността на ислямските неправителствени организации не е случайна. Тяхната основна цел е да рекрутират българомохамедани. От своя страна помаците са тласкани към каузата на радикалния ислям, защото живеят изолирано, бедно и маргинализирано. Пример за това е Тони Радев Миленов, който бе заподозрян в терористичните атаки от 11 март 2004 г. в Мадрид. Роден в хасковското село Поповец, Тони Младенов или Тунджай Рашид, е кадър на училището в Сърница. Той е и първият българин, който е поставен в националния списък с лица и организации, спрямо които се прилагат мерките по закона срещу тероризма²⁵.

Другото уязвимо място освен българите-мюсюлмани в системата за сигурност са ромите-мюсюлмани. Причините те да бъдат обект на интерес от ислямистките терористични организации са същите, както при помаците. Ромите-мюсюлмани в България са главно сунити, населяващи южната част на страната. Бедността, социалната изолация и търсенето на идентичност са основните причини за преоткриването на исляма при тях. За по-малко от десет години голяма част от ромските махали са ислямизирани. За ромите до 1990 г. е характерно, че не са толкова вярващи. Такова бързо преоткриване на исляма сред тях буди тревожност. Променени са животът и традициите им. В наши дни ромската махала в Пазарджик прилича на арабски квартал от Близкия Изток, където мъжете задължително носят бради, а жените бурки. Друга тенденция сред ромите е самоопределянето им като турци. Всичко това е резултат от въздействието на външни фактори върху индивидуалното, а не толкова върху религиозното съзнание и то в семейна среда и в обособените квартали, чрез подчертаването на висок стандарт на живот²⁶.

Проблемът с ромската идентичност и нетърпимост е достатъчно сериозен и невъзможността за тяхното вписване в обществото може да доведе

²⁵Николов, Йово. Хасковската връзка в атентатите в Мадрид остава недоказана. http://www.capital.bg/politika_i_ikonomika/bulgaria/2005/04/02/230703_haskovskata_vruzka_v_atentatite_v_madrid_ostava/ (15 декември 2014)

²⁶ Колев, Асен. Циганите-мюсюлмани и ислямският тероризъм. – В: Рискове за България от ислямски фундаментализъм. ИК ИФИ-БАН. С., 2005. 175.

до разделение на държава на центрове на влияние подобно на това в Македония. Там албанци и македонци живеят в остра непоносимост. Всяко престъпление в БЮР Македония е повод за етнически конфликт със заряд да се превърне в повод за разцепление на държавата. За това е нужно да се вземат мерки срещу случващото се в ромските махали. А за реалното вписване на ромите в държавата ще трябва да се направи нещо повече освен помпозни планове за ромско включване, усвояване на пари от съмнителни организации и малкото внимание, което получават ромите преди изборите. Този проблем не бива да бъде подценяван, защото разделеното общество е предпоставка за конфликти и терористични актове.

Анализирайки всички тези факти, няма как да не бъдат повдигнати съмнителни въпроси относно терористичния акт от 18 юли 2012 г. на Бургаското летище. Много е трудно да се повярва на официалната и удобна версия, че това е извършено без логистична помощ от страна на българи, вербувани за каузата на някоя терористична организация. Тази възможност не бива да бъде отхвърлена. Това, че не желаем да говорим за проблемите и опасностите в България не ги елиминира по никакъв начин. Позицията на щрауса заровил главата си в пясъка няма да ни спаси от тероризма – напротив, ставаме още по-лесна мишена. Постоянното текучество през България на нелегални имигранти може да превърне страната в център за организиране и координиране на терористична дейност. Такива сигнали вече идват от чужди служби. Нужно е да се изгради дългосрочна стратегия пред асиметричната заплаха на тероризма. Трябва да се изгради ясна имиграционна политика, която да пресече наплива на хора, желаещи да останат или да преминат през България. Страната ни е външна граница на ЕС и тя трябва да възпира хора с радикални идеи. Нужно е да уеднаквим националните с европейските и световни тенденции за борба с тероризма, защото предпоставките за бъдещи проблеми и нови терористични нападения са налице. Трябва да се вземат превантивни мерки ако желаем да запазим етническия мир у нас и националната ни сигурност и цялост.

Как можем да се противопоставим на радикалния ислям и ислямския тероризъм?

Безспорно през следващите години една от най-сериозните заплахи за България и за останалите страни ще бъде тероризма. Потенциалните рискови места вече са ясни: летища, метростанции, дипломатически сгради, стадиони и други места, където има струпване на хора. Все по-често интернет и социалните мрежи ще бъдат мястото, където терористите ще осъществяват своята пропаганда и ще привличат нови членове за целите си. Възможно е след време тероризмът да придобие ново измерение и да потърси нови методи за терор – кибертероризмът вече е факт.

Ново явление е обединението на част от терористичните групировки. В Сирия Фронт Ал Нусра вече действат заедно с Ислямска Държава. Редица малки терористични банди се вливат в редиците на ИД. Обединени от общите цели и виждания не е изключено и други организации да се присъединят към Ислямска Държава. Обезпокоително за нас е, че в редиците на ИД има и бойци от България. Трябва да бъдем подготвени, защото дори и един ден да приключи войната в Близкия Изток, дори и ИД да бъде победена и разгромена, оцелелите ѝ членове ще се върнат по родните си места при своите семейства. Какво ще правим когато натрупалите опит като войници и терористи дойдат в България? Едва ли има готов отговор на този въпрос, още по-малко готово решение. Надеждите са свързани с добра и професионална работа на родните и партньорските служби за сигурност. Установяването на самоличността на тези терористи е от ключово значение за България и региона. Държавата трябва да изготви стратегия за пресичането на корените на радикалния ислям. Това няма да стане с условни присъди на имами, дори да са представители на организации, занимаващи се с разпространение на салафизъм и уахабизъм. Нужен е строг мониторинг на парите идващи от все по-радикализиращите се Турция и Саудитска Арабия. Длъжни сме да не изоставим нашите сънародници мюсюлмани на опитите на чуждите организации да ги радикализират.

Тероризма може да бъде победен с обединение на политическите лица на България, нужна е воля и желание без значение дали партиите са леви или десни. Техен дълг е да съхранят мира и стабилността на държавата. Нужен е диалог и обща политика между всички цивилизовани държави. Както се убедихме през последните години никой не е застрахован и никой не може да се чувства сигурен. Безспорно мерките, които бяха предприети до този момент са незадоволителни. България е външна граница на ЕС и Шенгенското пространство. Отговорността е голяма. Нужен е нов анализ на рисковите обекти в държавата. Постоянните размествания на службите за сигурност не водят до нищо добро. Родните политици трябва да разберат, че службите имат за цел да гарантират сигурността на държавата, а не да служат за политически цели. Нужна е и повече работа по събиране на разузнавателна информация и децентрализация на службите за сигурност.

Едва ли има страна в света, която може да не се чувства застрашена от тероризма. Ако направим съпоставка с другите страни от ЕС и България и видим бюджетите им за отбрана ще видим една от причините за нивото на службите у нас. Другите слаби точки в родните служби са липсата на модерна техника и оборудване, силната централизация на службите и неефективните закони.

Във връзка с борбата срещу тероризма през февруари 2003 г. България прие Закон за мерките срещу финансиране на тероризма. Законът е предназначен да предотврати и открие актове, свързани с финансиране на тероризъм чрез институционализиране на мерки, като например възможността за замразяване на финансови активи²⁷. Измененията с цел подобряване обмена на информация между Агенцията за финансово разузнаване и Министерството на вътрешните работи влезе в сила през април 2003 г. През септември 2003 г. Министерският съвет гласува Решение за приемане на списък от физически и юридически лица, групи и организации, които са предмет на внимание в

²⁷ Европейска секция на МВР. Тероризъм. <http://eu.mvr.bg/Areas/Terrorism/default.htm> (17 декември 2014)

рамките на Закона за мерките срещу финансирането на тероризъм. България е страна по основните международни договори в областта на борбата с тероризма²⁸. Приемането на Закон за мерки срещу финансирането на тероризма е важна положителна стъпка. През февруари 2004 г. страната ни ратифицира втория допълнителен протокол за Конвенцията на Съвета на Европа относно взаимопомощ по правни и криминални въпроси. Работи се по следващи изменения на Наказателнопроцесуалния кодекс, за да се въведат понятия, свързани с тероризма. Не е за пренебрегване и фактът, че страната ни е ратифицирала множество международни документи за противодействие на тероризма. Също така от ноември 2008 г. съществува Национален план за противодействие на тероризма. След атентата в Бургас Съветът към президента поиска да бъде направен нов анализ на системата ни за сигурност и на причините довели до атентата. Вероятно скоро ще бъдат направени реформи в настоящия национален план спрямо актуалната геополитическа ситуация. Трябва занапред за тероризма в България да се говори свободно и публично. Всеки един гражданин трябва да бъде подготвен и информиран в случай на опасност. Познаването на проблема е ключово за изграждането на защита от страха от непознатото. Информираният човек е над 90% защитен от крайните действия (взривове, бомбени атентати, вземането на заложници, убийства, масови бедствия)²⁹. Това, че за сега бяхме ударени само веднъж от ислямския тероризъм не бива да ни заблуждава. Радикалността вече се формира от ранна детска възраст.

Огромната престъпност в България може да се превърне в хранителна среда за тероризма³⁰. Трябва да се проведат нови дискусии с участието на експерти като се предвиди евентуалните реакции на дадени критични ситуации. България изостава от изучаването на тероризма и неговите мутации през

²⁸ Пак там.

²⁹ Бояджиев, Иван. Ислямският фундаментализъм и глобалният тероризъм като заплаха за националната сигурност. – В: Рискове за България от ислямски фундаментализъм. ИК ИФИ-БАН. С., 2005. 107.

³⁰ Пак там.

последните години. Трябва да въведем система за обучение в училищата, за да обучим подрастващите как трябва да постъпят по време на терористични актове. Те трябва да бъдат подготвени и да знаят какво представлява тероризма, да познават неговите корени и характеристики.

В международен план съществува консенсус между арабските и западните експерти, че фундаментализмът трябва да се изучава, а не да бъде игнориран. Колкото повече хора се запознаят с проблема, толкова по-лесно ще бъдат ликвидирани организациите, толериращи и развиващи терористични действия. Хората трябва да могат да правят разлика между ислям и радикалните му течения. Погрешното поставяне на знак за равенство между тази или която и да е било религия и тероризма би довело до допълнително влошаване на междуличностните отношения и ненужни конфликти. Ето защо информираността относно проблема следва да бъде максимално завишена. Колкото по-добре познаваме радикалния ислям, толкова по-лесно ще ни бъде да откриваме неговите проявления в заобикалящата ни среда и логично да използваме необходимите мерки за пресичането му. Ако оставим зрънцата на радикалния ислям да покълнат и да се развиват безпроблемно в страната ни излагаме държавата пред сериозна заплаха за сигурността и нейното бъдеще. Излагаме на опасност обществото и самите себе си. Факт е, че дори най-добрите превантивни мерки да бъдат предприети няма сила към момента, която може с лекота да спре тероризма. Нито една държава не е застрахована от него в никаква степен. До вчера бяхме една от най-спокойните за живеене страни, но при наличието на предпоставки за развитие на радикални течения и като отчетем дейността на доста съмнителните чужди организации наивно е да мислим, че сме „обетован остров“ и че тероризма няма да ни връхлети. Макар терористичният акт в Сарафово да не бе насочен спрямо българите, той ни показва по един брутален и краен начин, че системата ни за сигурност може да бъде лесно пробита.

В момента една от най-дискутираните теми в обществото е тази за радикалния ислям. Тя по своята същност е опасна и трябва внимателно да бъде

подходено към нея. Факт е обаче, че въпреки ежедневното засягане на темата в медиите, голяма част от хората са неинформирани или по-скоро незаинтересовани от нея. Само един неграмотен, неинформиран човек може с пръст да посочи исляма като причина за терористичните актове в света и у нас. Масово обществото не прави разлика между ислям и радикален ислям.

Заключение

Към момента в България няма сериозна опасност от развитието на радикален ислям и ислямски тероризъм и това е така, защото по-голямата част от мюсюлманското ни общество изповядва традиционен ислям, който напълно отхвърля и не може да възприеме радикализма. Не можем да скрием обаче, че сред част от изповядващите исляма - ромите мюсюлмани и някои българомохамедани - социалното неравенство, бедността, социалната изолация и др. спомагат за насаждането на радикални течения в страната. Именно тези податливи райони, тези уязвими места, държавата трябва внимателно и перманентно да наблюдава, за да не се стигне до крайна степен на развитие на радикалния ислям и превръщането му в ислямски тероризъм, зад чиято религиозна насоченост се крият политическите игри.

Религии и религиозни политики - минало и настояще **Национална конференция с международно участие** **(11-12 май 2012 г.)**

Конференцията е организирана от департамент "История" и е реализирана с финансовата подкрепа на Фонд за стратегическо развитие на НБУ по одобрен проект с ръководител: доц. д-р Румен Генов

На конференцията бяха представени и обсъдени основни теми, свързани с различни аспекти по отношение на религиозните системи и тяхното отражение върху политическия, културния, обществения и даже личния живот на всеки човек. Участие взеха преподаватели от чуждестранни университети (Лондонски университет, Университета в Тимишоара, Университет на Западна Тракия (Гърция), преподаватели от НБУ, СУ "Св. Кл. Охридски", ЮЗУ "Неофит Рилски", учени-изследователи от Институт по история при БАН, Етнографски институт с музей при БАН, И-т по балканистика с център "Тракология" при БАН, ЦДА, пастори и др.



Приветствия към участниците в конференцията бяха поднесени от името на Дирекция "Вероизповедания" на Министерския съвет и от името на Сдружение "Мостове" – Източноевропейски форум за диалог" (междурелигиозен и межкултурен) - част от глобалната мрежа на URI

Предвиденият студентски и докторантски панел в конференцията предостави възможност за изява на студентите от последните курсове и начинаещите се изследователи.



Конференцията допринесе за очертаване на нови хоризонти и насоки на изследователската работа в търсенето на отговори по въпросите за тези нееднозначни отношения в исторически и съвременен план.

Р. Генов
М. Стоянова

ИСТОРИЯТА КАТО НАУКА, ОБРАЗОВАНИЕ И ПРОФЕСИЯ

Созопол 2012 г., база НБУ

От 23 до 25 септември 2010 г. департамент “История”, с финансовата подкрепа на Фонд за стратегическо развитие на НБУ и с любезното съдействие на Фондация “С.Е.Г.А., проведе своята поредна национална конференция под надслов “Историята като наука, образование и професия”. В нея взеха участие, както преподаватели от НБУ, така и учители по история в средни училища от различни региони на страната, докторанти и студенти от бакалавърска и магистърска програма по история при НБУ.



Конференцията бе открита от доц. д-р Лъчезар Стоянов, ръководител на департамент “История” с представяне целите на научния форум - за размяна на мнения и оценки на постиженията и проблемите, пред които е изправено българското историческо образование и наука в цялостния комплекс на хуманитарното знание и конкретно в рамките на НБУ.

Първият ден от конференцията бе посветен на кръгла маса: “**Две страни на една монета. (Проблеми на университетското и средно образование)**” Дискутантите бяха доц. д-р Веселин Методиев, проф. Цветана Георгиева и проф. Милко Палангурски



По време на кръглата маса беше представено изданието **Кратък речник на историческите понятия**, автор Цветана Георгиева, Изд. Просвета, София. Темата на това издание получи своеобразен завършек с дискусии по време на кръглата маса на предишна конференция на департамента през 2009 г. в гр. Созопол.

*

Изнесените доклади представиха изследвания по темите за „Училището като генератор на памет“; „Микроисторическият подход в историческото изследване и в преподаването на история“; „Между панисторизма и “закриването” на историята: за мястото и перспективите на историческото знание“; „Историята в контекста на Глобалното образование“; „Учебни програми и практики в малцинствените училища“; „Окултната школа на Петър Дънов“; „Българската медиевистика в периода на преход“; „Строил ли е Хитлер социализъм?“; „История или истерия: Скандалният случай с българската азбука в Брюксел“; „Френската президентска институция от I-та до V-та република“; „Българските народни събрания в историята и историографията“; „За някои аспекти в унгарската историография“ и др.

М. Стоянова

КРЪГЛА МАСА НА ТЕМА: БАЛКАНСКИТЕ ВОЙНИ – ХОРА И СЪДБИ

18 декември 2012 г., НБУ, аудитория 310 „Професор Петър Мутафчиев“

Научната изява е посветена на 100-годишния юбилей от Балканските войни и има за цел, със своя интердисциплинарен подход, да разгледа в нов аспект войните и отражението им върху съдбите на хората и на отделния човек.

доц. д-р Лъчезар Стоянов (департамент „История“) откри научния форум с доклад на тема „Нацията и армията на война“



проф. Михаил Неделчев, д.н. (департамент „Нова българистика“) - „Генералът и писателите“



Ваня Желязкова (гост-лектор от Регионален исторически музей Враца) – „Асен Йорданов – българин и(или) американец“



**доц. д-р Галина Сачанска (департамент „Медикобиологични науки“) – „Ученият и
лекарят Стамен Григоров на фронта на Балканската война“**



**Презентация на постер на тема
„Медицинско осигуряване по време
на Балканската война“ - Мирослава
Минчева, студентка в майнър-
програма „Биология“**

**доц. д-р Румен Генев (департамент
„История“) – „Балканските войни,
Европа и светът“**



д-р Елизабет Савчева (теолог, гост-лектор от НИМ) - „Художествени образи от Балканската война“



ас. д-р Димитър Гюдуров (департамент „История“) – „Българската армия, иноверното и инородно население през Балканската война“

Кръглата маса завърши с откриване на изложба „Балканските войни – хора и съдби“, експонирана в коридорното пространство на 3 етаж, 1 корпус, представена от доц. Валентин Савчев (департамент „Изящни изкуства“)

Материалите от изложбата са селектирани от ас. д-р Димитър Гюдуров (департамент „История“) и електронно композирани и изработени от ас. Петър Кесерджиев (департамент „Изящни изкуства“)



Снимка: **Косьо Хаджигенчев**

Очаквайте електронна публикация на изнесените доклади и виртуално представяне на изложбата в сайта на НБУ.

М.Стоянова

АМЕРИКАНСКАТА РЕВОЛЮЦИЯ

ВОЙНАТА ЗА НЕЗАВИСИМОСТ И СЪЗДАВАНЕТО НА ФЕДЕРАЛНАТА РЕПУБЛИКА

НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ

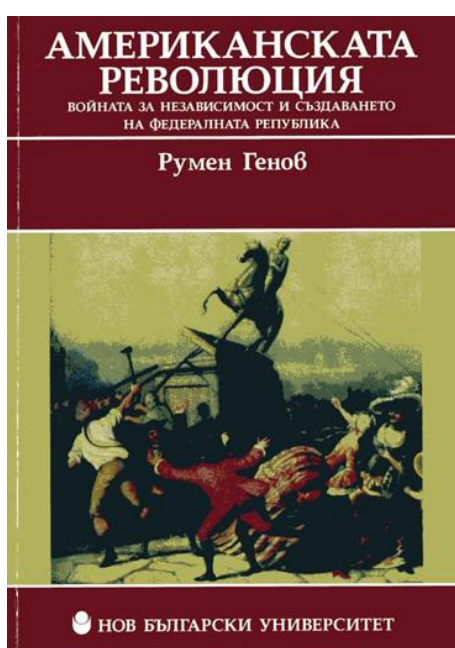
G

ДОКУМЕНТАЛНА И ИНТЕРПРЕТАТИВНА ИСТОРИЯ

Подбор, превод, изследване и коментари:
РУМЕН ГЕНОВ

ДОКУМЕНТИ, КОИТО ПРАВЯТ ИСТОРИЯТА

Трябва ли да познаваме историята на Съединените щати и защо?



При нас е станало традиция, след като се разглеждат чуждестранни, „вносни“ явления или теории, да се задава въпросът дали те „имат почва у нас“. По-оправдан и здравомислен би бил въпросът каква полза може да извлечем от тях? Извън съмнение е, че Съединените щати са най-важният фактор в световната икономика и политика, независимо дали възприемаме полярните тези за „еднополюсен“ или „многополюсен“ свят след края на „студената война“. Освен това Съединените щати излъчват мощни импулси в много посоки, които определят насоките на развитието на света във всяко отношение. Така че независимо от това, дали ги харесваме или не по едни или други причини, познаването на характера, особеностите, а и онова минало на Американската република, което ги определя,

са необходими за мислещите хора поне. Често пъти се проявява не само непознаване и неразбиране на историята на Съединените щати, но и някакво странно високомерие, основано на представи за продължителност на историческо минало. Какво сравнение можело да се прави между 13-вековната българска история и едва двувековната американска. Във форуми може да срещнем странни сравнения, като това например, че Кордопуловата къща в Мелник била по-стара от американската държава. Подобно високомерие и подценяване е не само неоправдано, както всяка друга форма на високомерие, но и доста комично, да оставим настрана до колко сравними са двете страни и тяхното минало. От тази гледна точка българите от епохата на Възраждането, може би, са проявявали по-дълбоко разбиране и здрав разум, и основателен и оправдан интерес към Американската република, нейните институции и минало, отколкото някои наши съвременници. Без да игнорираме сравнителния подход, в крайна сметка нещата опират не само до продължителност на историческия опит, а и до неговите резултати и постижения.

Централен факт, определящ миналото и настоящето на Съединените щати, е постигането на независимостта и създаването на федералната република. Както показва развитието от последните години, принципите и традициите на

Американската революция не са загубили своята актуалност и продължават да вдъхновяват съвременните американци.

Американската революция не е еднократен акт или серия от събития. Тя не се изчерпва с Войната за независимост (от 1775 до 1783 г.) на 13-те английски колонии в Северна Америка срещу метрополията – Британската империя. Революцията включва и процеса на формиране на Американската република, който се увенчава с приемането на (втората) Конституция на Съединените щати. Така че, това е най-малкото двустепенен процес – първо, извоюването на независимостта и, второ, създаването на стабилна републиканска форма на управление. Американската революция идва в резултат от много причини и продължително въздействие на икономически, политически, социални, идеологически фактори. Тяхното влияние се засилва от средата на XVIII в.

в резултат от действието на вътрешни причини (развитието на американско общество), както и на външни (сблъсъка на европейските империализми, конкретно английския и френския, в хода на Седемгодишната война от 1756–1763 г.). Някои историци я наричат „Първа световна война“, в която са въвлечени и участват американските колонии. Действието на тези причини противопоставя американците на лондонските управници, като началото на разрива се предхожда от десетилетие на задълбочащ се конфликт. Заедно с това се оформя и вътрешен конфликт – между непримиримо настроените колонисти, които се ориентират към все по-радикални действия (наричани „виги“ по името на английската партия, която се отнася съчувствено към тяхната кауза, или „патриоти“), и умерените, търсещи компромис и примирение (съответно известни като „тори“ или „лоялисти“ заради верността им към английската корона). Определено противопоставяне между политически групи, които имат различни възгледи за конфликта и неговото у1088 решаване, се наблюдава и в самата метрополия.

Така се стига до „пукването на първата пушка“ през април 1775 г. (101 години преди българското въстание довело до Освобождението), до обявяването на независимостта следващата година и до продължилата осем години война. Революцията често се свежда до въстанието на 13 английски колонии в Северна Америка и войната на метрополията срещу тях. Но Американската революция е драма в две действия – първото е Войната за независимост, а второто е формирането на американската държавност и политическата система на Съединените щати в условията на криза и конфликти между разнопосочно действащи сили. Второто е не по-малко революционно действие, защото в устройството на федералната република са въплътени най-напредничавите идеи за народния суверинитет, естественото равенство на всички хора, човешките права, свободата на съвестта, на сдружаването, на изразяването на мнения, контролът на гражданите върху властта. Това са все същностни характеристики на модерната демокрация, а тяхното развитие продължава и след революцията, за да се превърне Американската република към третото десетилетие на XIX в. в първата масова демокрация в света. Водачите на Американската революция, „бащите основатели“, осъществяват кариери, които излизат извън рамките на максимално възможния и мислим напредък, възможен при конкретните исторически обстоятелства. При това обаче не се превръщат в самовластни господари и диктатори, подобно на Кромвел и Наполеон, а остават обикновени граждани на републиката. Те стават действително образци на лидери от нов тип, верни на принципите на демократизма на тяхното общество. Нищо че самата дума „демокрация“ по

онова време не е била толкова популярна или „модна“, защото в духа на дотогавашната политическа традиция и теория е била повече или по-малко отъждествявана с „охлокрацията“, или властта на тълпата (една реална възможност и заплаха). Така че тогава най-често „републиканизъм“ се използва като неин синоним.

През 1781 г. бунтовните бивши колонии оформят един доста хлабав (въпреки гръмкото му определение „вечен“) съюз. Между 1787 и 1789 г. представителите на отделните щати създават и ратифицират новата конституция и утвърждават една по-силна и авторитетна централна или федерална власт на Републиката. С това завършва и Американската революция като един огромен политически експеримент, чиито принципи и резултати, и 1086 обещания и заплахи е съдено да влияят върху останалия свят. В този смисъл Американската революция е преломен момент не само в историята на самите Съединени щати, но и в световната история.

Целта на това издание не е да бъде нормативен учебник или „единствена книга“, а помагало, което да позволява по-добре да се вникне и разбере ранната история на Съединените щати. А тази история нито е толкова кратка, нито толкова еднозначна, нито толкова ограничена, както понякога се смята. Затова ударението в книгата е върху документите, които дават възможност на читателя не само да се запознае с първостепенни свидетелства за основни моменти от разгръщането на Американската революция, но и сам да стига до заключения и изводи, защото документите позволяват и предполагат такива дискусии и тълкувания.

Но даже на неакадемично ниво, в живата, практическа политика опитът на Американската революция е изключително ценен и важен. Тя заема централно място в историческата памет и култура на американското общество, и то не като отвлечено познаване на някакви факти и дати за едно отдавна отминало, „мъртво“ време. Към революцията и нейните постижения и традиции постоянно се обръщат по различно време американци от различни стъпала на обществената стълбица, с различна политическа ориентация и идеология – от привърженици на фермерски и популистки партии до Роналд Рейгън, до „чаената партия“ (Tea Party) от последните години – и може ли да има по-добро доказателство, че историята никога не умира. Американската революция е едно от ключовите явления в световната история през последните два века. В нея всъщност се разгръщат две явления, едновременно взаимно свързани и обособени: Войната за независимост и формирането на Американската република. Заедно с това в пламъците на революцията се ражда и американската нация.

Измеренията на тази революция са многопосочни и многообразни – тя е първата, при това успешна, антиколониална революция в световната история, но тя съдържа и голям градивен потенциал. За пръв в такава държава се установява републикански режим – нещо, което противоречи на догмите на тогавашната политическа теория. Революцията „изобретява“ и утвърждава схващането за народа като носител на върховната власт, на суверенитета. Тя е увенчана от приемането на първата модерна конституция – плод както на напредничавите политически идеи на своето време, така и на практическия разум на „бащите основатели“ на Съединените щати. Те създават една нова държава, която е както генетически свързана с европейския исторически опит, така и се отблъсква от него. В тази държава се налагат представителните

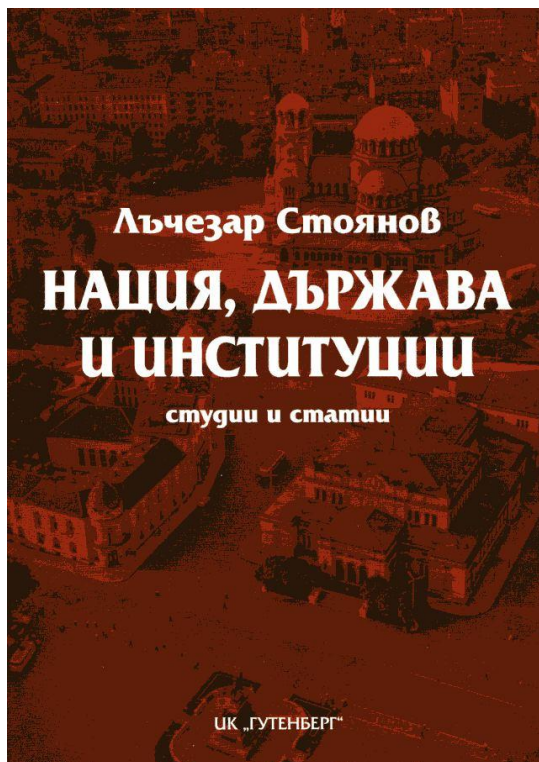
институции и се въвеждат за пръв път нови принципи, като разделението на властите, отделянето на църквата от държавата, правата на личността.

От друга страна, Американската революция бележи началото на модерната демокрация, макар че самата дума „демокрация“ тогава не е имала днешната популярност и привлекателност, а „бащите основатели“ са имали скептично отношение към нея, тъй като са били склонни да я отъждествяват с „властта на тълпата“ – охлокрацията. Това обаче не накърнява значимостта, смелостта и оригиналността на техния експеримент. Тя е първата от демократическите атлантически революции, чиито идеи и постижения определят облика на модерния свят. Демокрацията, републиканизма, модерния федерализъм не възтържествуват безпроблемно и лесно, а се раждат в драматични конфликти и сблъсъци. Американската революция е и бунт срещу патернализма, срещу осветените от вековете традиции и в този бунт се ражда едно ново динамично общество, една нова жизнено вибрираща цивилизация. Тази революция проправя магистралните насоки на разгръщане на Новото време, на модерността.

Тези характеристики далеч не изчерпват изявите и историческото новаторство на Американската революция, но и те са достатъчно основателни да се връщаме отново към нейната история, постижения и наследство. Тази книга включва документи, които не само илюстрират причините за революцията, нейния развой и резултати, но и нейната същност и постижения. Документите, както се казва, „говорят сами за себе си“, но това не е достатъчно, за да се разберат причините, мотивите и целите на техните създатели, да се открие техният по-дълбок смисъл и многопластови измерения. Бележките и коментарите, направени там, където е сметнато за нужно, поставят документите в техния исторически контекст, изясняват техния произход и историческа перспектива, а целта на изследването е да ги постави в по-широка историческа рамка.

От автора

Търсейки някакво изображение за корицата, което да покрие темата „Нация-държава-институции“, попаднахме на една фотография на столичния център от края на 50-те години на миналия век. В нея сякаш на едно място са събрани сгради, символизиращи всичко, за което става дума



тук – законотворчеството (Народното събрание), разума (Българската академия на науките) вярата (черквата „Св.София“ и храмът „Александър Невски“ и срамежливо надничашия вляво Свети синод), че донякъде и митологията (паметникът на Александър ||).

Подобна, но с помощта на словесната оптика, картина се е постарал да направи авторът на тази книга, събирайки на едно място статии и студии, посветени на голямата тема „Съвременна България“. Как се създават и как действат институциите,

кое ги прави устойчиви и кое ги превръща в преходни. Всичко това – пречупено през процеси и събития, давайки сюжетна плътност на изображението. И още нещо много важно, което изследователите често забравят – къде са хората в този калейдоскоп.

Личен поглед към проблема, ще кажат някои. И ще са прави. Но след като авторът снова из тези полета близо 40 години, смятаме че можем да се доверим на преценките му.

От издателството

Иван Драгов – историк, докторант, Университет „Йотвош Лоранд“, Унгария

Румен Генов – историк, департамент „История“, НБУ

Eleonora Naxidou – историк, Тракийски университет „Демокрит“, Гърция

Живко Лефтеров – историк, департамент „История“, НБУ

Пламен С. Цветков – историк, департамент „История“, НБУ

Ангел Пилев – богослов, пастор, евангелска църква „Сион“

Веселин Методиев – историк, департамент „История“, НБУ

Yorgos Christidis – историк, Университет на Македония, Гърция

Нонка Богомилова – философ, Институт за философски изследвания, БАН

Христо Гьошев – философ, департамент „Философия и социология“, НБУ

Мартин Табаков – докторант, департамент „Политически науки“, НБУ

Константина Митева – докторант, департамент „История“, НБУ

Кирил Илиев – студент по история в магистърска програма „История, политика и религия“, НБУ